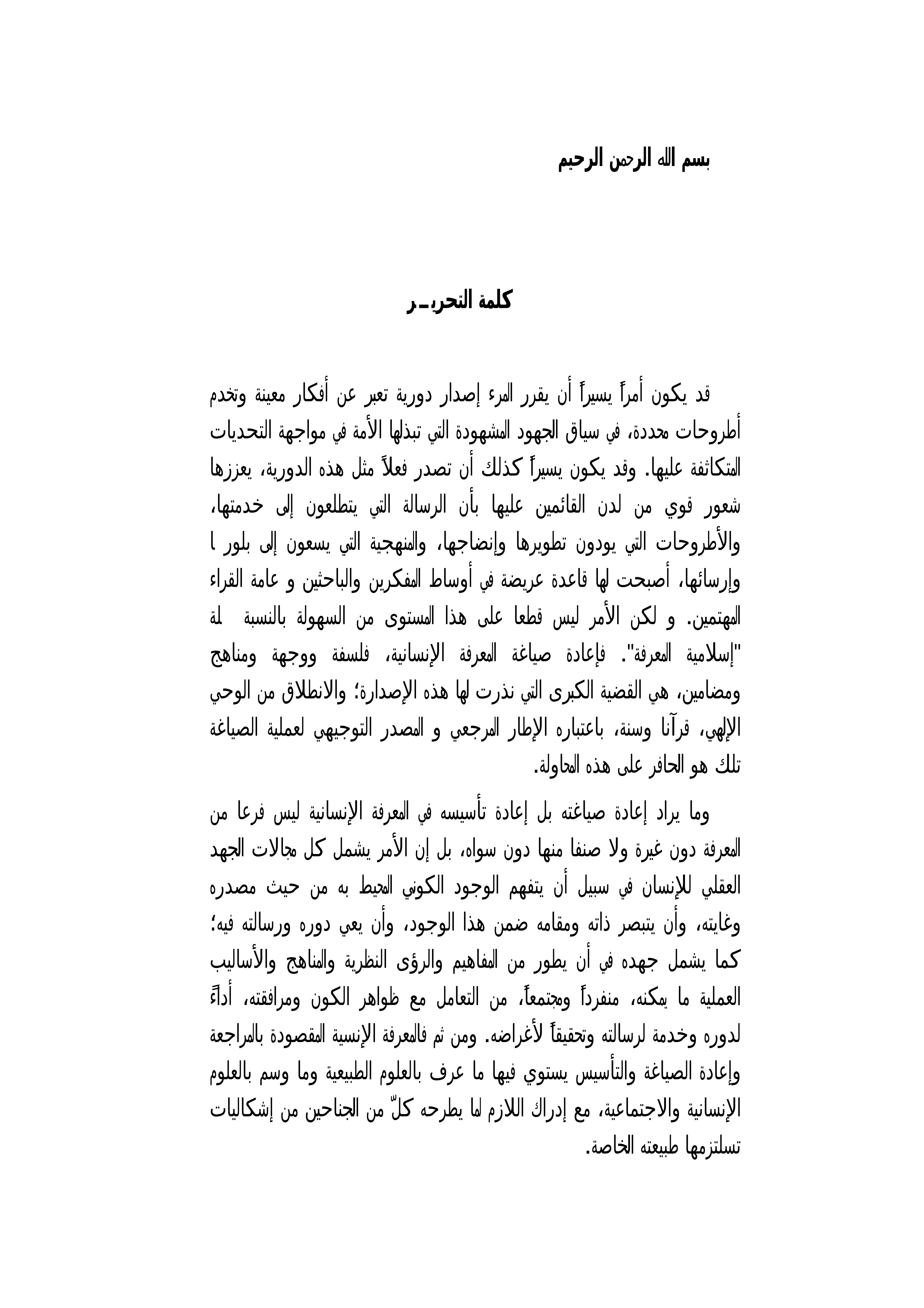
محتويات العـدد الأول، السنة الأولى



بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة التحريــر

قد يكون أمراً يسيراً أن يقرر المرء إصدار دورية تعبر عن أفكار معينة وتخدم أطروحات محددة، في سياق الجهود المشهودة التي تبذلها الأمة في مواجهة التحديات المتكاثفة عليها. وقد يكون يسيراً كذلك أن تصدر فعلاً مثل هذه الدورية، يعززها شعور قوي من لدن القائمين عليها بأن الرسالة التي يتطلعون إلى خدمتها، والأطروحات التي يودون تطويرها وإنضاجها، والمنهجية التي يسعون إلى بلور ا وإرسائها، أصبحت لها قاعدة عريضة في أوساط المفكرين والباحثين و عامة القراء المهتمين. و لكن الأمر ليس قطعا على هذا المستوى من السهولة بالنسبة لمة "إسلامية المعرفة". فإعادة صياغة المعرفة الإنسانية، فلسفة ووجهة ومناهج ومضامين، هي القضية الكبرى التي نذرت لها هذه الإصدارة؛ والانطلاق من الوحي الإلهي، قرآنا وسنة، باعتباره الإطار المرجعي و المصدر التوجيهي لعملية الصياغة تلك هو الحافز على هذه المحاولة.

وما يراد إعادة صياغته بل إعادة تأسيسه في المعرفة الإنسانية ليس فرعا من المعرفة دون غيرة ولا صنفا منها دون سواه، بل إن الأمر يشمل كل مجالات الجهد العقلي للإنسان في سبيل أن يتفهم الوجود الكوني المحيط به من حيث مصدره وغايته، وأن يتبصر ذاته ومقامه ضمن هذا الوجود، وأن يعي دوره ورسالته فيه؛ كما يشمل جهده في أن يطور من المفاهيم والرؤى النظرية والمناهج والأساليب العملية ما يمكنه، منفرداً ومجتمعاً، من التعامل مع ظواهر الكون ومرافقته، أداءً لدوره وخدمة لرسالته وتحقيقاً لأغراضه. ومن ثم فالمعرفة الإنسية المقصودة بالمراجعة وإعادة الصياغة والتأسيس يستوي فيها ما عرف بالعلوم الطبيعية وما وسم بالعلوم الإنسانية والاجتماعية، مع إدراك اللازم لما يطرحه كلٌّ من الجناحين من إشكاليات تسلتزمها طبيعته الخاصة.

وهكذا فالتحدي الذي يتطلع القائمون على مجلة "إسلامية المعرفة" إلى التصدي له يتمثل في ضرورة بلورة وتطوير بديل معرفي إسلامي ينهض على أساس من التحقق المنهجي بالرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا التي جاء ا الإسلام من ناحية، وعلى أساس من التمثل الواعي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية للإنسانية في عمومها وشمولها. وبالتالي، فإن هذا البديل لا يراد له أن يعالج فقط الإشكاليات المعرفية الخاصة بمجتمعات المسلمين وثقافتهم، بقدر ما يراد له أن يتركز على الإشكاليات المعرفية التي تقع في الصميم من هموم الإنسان المعاصر بل هي أساس الكثير من مشاكله ومآسيه أيضاً، وذلك في خطاب سائغ فهمه للجميع، مسلمين وغير مسلمين، تعبيراً عن عالمية رسالة الإسلام وتجسداً لشمولها لكل البشر.

ذلكم هو التحدي الذي تريد مجلة "إسلامية المعرفة" حفز عقول علماء الأمة ومفكريها وحشد طاقا م للتصدي له، وهي تفتح صدرها قبل صفحا ا لآرائهم واجتهادا م. وهو تحدٍ تمثل الاستجابةُ له بعداً رئيسياً وضرورياً في حركة الأمة المسلمة وجهادها من أجل أن تستعيد رياد ا الحضارية والثقافية، على قاعدة الاستخلاف الإلهي للإنسان في الكون، شهادة على الأمم وتحققا بقيم الحق والعدل والصلاح. تلكم هي القضية، وذلكم هو التحدي والطموح...

وهذا هو العدد الأول من ا لة يصدر وهيئة التحرير تحدوها الثقة والأمل في أن يصادف ما تضمنه من بحوث ومقالات القبول الحسن لدى القراء وأن يكون فيه ما يحفزهم للمساهمة والعطاء والنقد والتصويب.

في المقال الافتتاحي "لماذا إسلامية المعرفة؟" يرصد رئيس التحرير طه جابر العلواني تجربة المسلمين طوال ما يزيد على المائة والخمسين عاماً الماضية ومحاولتهم النهوض بواقعهم الحضاري في الجوانب كافة: الثقافية والعلمية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية. وإذ يحلل معطيات تلك التجربة ويكشف النقاب عن التيارات الفكرية، التي تفاعلت فيها ويقوم مآل ذلك التفاعل ونتائجه، يبين كاتب المقال المشروعية الفكرية والتاريخية لإسلامية المعرفة كمشروع وكرؤية لسبل الخروج بمجتمعات المسلمين من واقعها المأزوم لتتحقق بأصلتها وتعيش عصرها، وفق ما يقتضيه منهج القرآن وسنة النبي الخاتم عليه أفضل الصلاة والسلام.

أما لؤي صافي فيعالج في بحثه، "نحو منهجية أصولية في الدراسات الاجتماعية"، قضية هي من الأولويات بالنسبة للباحثين المشتغلين بالدراسات الاجتماعية، الذين مهم صيرورة نصوص الوحي مصدراً رئيسياً للمعرفة من ناحية، وإطاراً لتوجيه الفعل الإنساني، ومعياراً لتقويمه من ناحية أخرى. ومن خلال تطرقه لآليات الاستدلال في دراسة نصوص الوحي من جهة، ودراسة الفعل الإنساني من جهة أخرى، كأدوات أساسية في التنظير الاجتماعي، يبلور الباحث أطروحته الرئيسية المتمثلة في "وجود نسق عام للاستدلال مشترك بين الدراسات النصية والتاريخية". بيد أنه لا يفوته التأكيد على "الطبيعة الأولية" للمنهجية التي اقترحها مما يجعلها في حاجة إلى مزيد إنضاج وتطوير بحيث تكون أكثر انسجاما مع قيم الإسلام ومبادئه ومقاصده.

وفي البحث الثالث المعنون "دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية"، يتصدى عبد ا يد النجار لاقتراح منهج في دراسة العقيدة تعييناً لمصادرها وتحديداً لمرادفتها بما يؤدي إلى التأطير العقدي الشامل للفكر والعمل بصورة تكسب الاعتقاد دافعيته، والمعتقد فاعليته على ج يؤهل المسلم للشهود الحضاري، والقيام بوظيفة الخلافة في الأرض. المقترح يتطلب، كما يوضح الباحث، إعادة النظر في ما هو سائد من دراسة العقيدة، من حيث المضمون والأسلوب على حد سواء .

أما خالد بلانكنشيب فيدعو، في دراسته "الإسلام والتاريخ العالمي: نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية"، إلى ضرورة إعادة كتابة تاريخ الإنسانية بصورة تتجاوز النهج الثلاثي السائد، (قديم – قروسطي – حديث)، ذا المركزية الغربية الأوروبية الواضحة، وتتسع لتواريخ أمم الدنيا وحضارا ا. وبدلاً عن التقسيم الثلاثي المذكور، يقترح الكاتب تقسيماً ثنائياً: قديم-حديث، يجسد فيه ظهور الإسلام المفرق الفاصل بين العهدين باعتباره (أي ظهور الإسلام) يمثل طورا جديدا في الصراع الطويل بين المعتقدات الروحية والفلسفات المادية من أجل الهيمنة الوجودية على العالم"؛ وهو تقسيم يحتل فيه مفهوم التوحيد، كما يؤكد صاحب البحث، "الخيط الفريد الذي يجري عبر التاريخ بأجمعه وليس فقط عبر تاريخ المسلمين المحدود الذي يبدأ بالرسول صلى الله عليه وسلم".

هذا وقد اشتمل العدد على مراجعة مجموعة من الكتب تتكامل فيما سارت عليه من منهج وما تبنته من أطروحات مع توجهات ا لة وتطلعا ا العامة. وقد

تفاوتت المراجعات المقدمة توسعاً واختصاراً حسب ما عن لكل مراجع إثارته من قضايا وإشكالات ذات صلة بموضوع الكتاب المعروض.

كما تضمن العدد ثلاثة تقارير، يبرز الأول والثاني منها طرفاً من تصدي العقل المسلم للتحديات التي تواجهها الأمة على صعيد التعليم الجامعي، سواء من حيث فلسفته ومناهجه، أو من حيث محتوياته ومضامينه. أما التقرير الثالث عن ندوة "الإسلام والغرب" فيبرز جانبا من العلاقة المعقدة مع الآخر، الذي هو في هذه الحالة الحضارة الغربية. وهكذا تحصلت لدينا ثلاثة أبواب رئيسية هي البحوث والمقالات ثم القراءات والمراجعات، وأخيراً التقارير. وإننا لنأمل أن ينضاف إليها في المستقبل القريب باب رابع باسم "ردود ومناقشات" تشجيعاً لروح الحوار وترسيخاً لتقاليد المناظرة بما يساعد على بلورة الرؤى وإنضاج الأطروحات. وقد اشتمل العدد كذلك على قائمة من المراجع المختارة عن "العلم والمعرفة في عشر سنوات: 1984-1994". وهو أمر تأمل هيئة التحرير المداومة عليه في اللاحق من أعداد ا لة خدمة للباحثين في سائر مجلات الفكر والمعرفة.

والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل

هيئة التحرير

لماذا إسلامية المعرفة؟

طه جابر العلواني*

لماذا المجلة؟

لا شك في أن الساحة العربية تعج بالعديد من المجلات الأسبوعية والشهرية والفصلية والسنوية وغيرها، وبعض تلك المجلات فكرية، وبعضها أدبية، والبعض الآخر مجلات فنية، وهناك عديد من المجلات الثقافية، وكثير منها نافع مفيد، يسد ثغرة أو يزجي فكرة، ولكن ليس من بينها -فيما نعلم- مجلة واحدة ناطقة باسم إسلامية المعرفة التي أصبحت خلال السنوات القليلة الماضية تمثل تياراً معرفياً ومنهجياً إسلامياً متميزاً في كثير من الساحات العربية والإسلامية، بل لقد تجاوزت هذه الساحات إلى ساحات دولية، وصارت تناقش كقضية هامة من قضايا الفكر والمعرفة والمنهج في كثير من المحافل المعنية برصد وتتبع الأطروحات ذات الخصائص المتميزة، التي يمكن أن تشق طريقها إلى ميادين التغيير الاجتماعي القائم على المعرفية والمنهجية. لقد قدمت إسلامية المعرفة نفسها إلى قراء الإنجليزية على صفحات "المجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية" The American Journal of Islamic Social Science (AJISS) كما قدمت نفسها بالعربية -على استحياء- من خلال مجلات صديقة عديدة كان من أبرزها مجلة "المسلم المعاصر"، ولكن آن لها بعد أن جاوزت اثني عشر عاما -كما قدمها المعهد العالمي للفكر الإسلامي- أن تأتي الناس سافرة بوجهها، معبرة عن نفسها، قائمة على سوقها، ناطقة بلسان مقالها، لا بلسان حالها. فكان أن قرر مجلس أمناء المعهد إصدار المجلة العربية "إسلامية المعرفة" لتمثل منبراً للتعبير والحوار والبلورة لجوانب هذه القضية الخطيرة

---

* دكتوراه في أصول الفقه من جامعة الأزهر، 1973. رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية، ورئيس المجلس الفقهي بأمريكا الشمالية.

بلغـة الضاد- لغة التجديد والاجتهاد، ولتمثل في الوقت ذاته مرجع الطالبين والباحثين في القضية الحيوية.

فالمعهد العالمي للفكر الإسلامي قد جاوزت مسيرته اثنتي عشرة سنة، وتجمع لديه من الخبرات والتجارب والتراكمات البحثية والمعرفية ما لم تعد قنوات النشر المعتادة كافية لاستيعابه، وبدأ كثير من كتاب المعهد وباحثيه يبحثون عن قنوات للنشر خارجه، وصار للمعهد من المكاتب والفروع عدد كبير بعضها قد تجاوز في حجم نشاطه، وكثرة المتعاملين معه من الجامعات والأساتذة وطلبة الدراسات العليا حجم نشاط مقره الرئيس. وصار للمعهد -بفضل الله- من الأصدقاء والمتعاونين آلاف، كلهم يؤمن بقضيته ويحرص على دعمها وتقويتها، ومساعدته على الانطلاق ا إيماناً منهم بأن مدخل التغيير الفكري القائم على المعرفية والمنهجية هو المدخل الفعال، والمنطلق المؤثر في إحداث النقلة الحضارية النوعية المنشودة لهذه الأمة، ذلك لأن مداخل التغيير الأخرى السياسية والحداثية والانقلابية والثورية كلها قد باءت بالفشل الذريع حيث أ ا، أعني المداخل الأخرى، تجاوزت تغيير ما بالأنفس من أفكار ومفاهيم وقيم إلى تغيير ما يحيط ا من مؤثرات سياسية واقتصادية وسواها، وقاعدة التغيير القرآنية: ﴿إن الله لا يغير ما بِقَومٍ حتى يغيروا ما بِأنفُسِهم﴾ (الرعد:11).

منطلق التغيير

إن أهم منطلقات التغيير المنطلق الذي يقوم على رؤية كلية سليمة للكون والإنسان والحياة، وعلاقتها بخالقها في إطار ثلاثية التوحيد والاستخلاف والتسخير. وهذه الرؤية لا يمكن أن تنبثق إلا من عقيدة راسخة كاملة وصحيحة، إذ عن عقيدة كهذه، ورؤية سليمة منبثقة عنها ينبثق التصور الإسلامي بكل خصائصه المعروفة. وعليها تقوم دعائمه ومقوماته، والتغير باتجاه الأسوأ يبدأ بتغير المعتقد وانحراف الرؤية الكلية فتختل قاعدة التفكير السليمة، وتضطرب التصورات، وتختلط المفاهيم، وينهار سلم فقه الأولويات، وتمتلئ الأنفس بعوامل التغيير، فيتغير ما بالقوم من دواع ودوافع ويتغير ما حولهم وتضطرب أمورهم. وهذا هو ما حدث فعلاً للأمة المسلمة، والمتتبع لأدوار رقيها أو هبوطها يجد ارتباط كل من الرقي والهبوط بتغير ما في الأنفس والعقول والقلوب وثيقاً جداً.

لماذا إسلامية المعرفة؟

منذ أن برز التحدي الأوروبي وأدركت الأمة عجزها عن استيعابه، ومحاولات المسلمين لم تتوقف للرد على ذلك التحدي وإعادة البناء الإسلامي. وقد فشلت محاولات اللحاق بأوروبا والتحديث والتصنيع على غرارها مثل محاولة السلطان محمود الثاني (1784م–1839م) على مستوى السلطنة وقد حكم اعتباراً من عام (1808م–1839م)، ثم المحاولات الإقليمية مثل محاولة محمد علي (1769م–1849م) في مصر.

كما لم تحقق محاولات التغيير والإصلاح العقيدي الذي لم يربط بين العقيدة والرؤية والبناء الفكري، وكذلك الإصلاح السياسي التي ضت ا حركات عديدة في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، ومن أبرزها حركة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الجزيرة، وحركات أخرى في أفريقيا وفارس وأفغانستان والهند، وقد آل رصيد تلك الحركات- كلها- إلى حركة الإصلاحيين في أواخر القرن الماضي وتصدى السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ عبد الرحمن الكواكبي والشيخ محمد عبده وعلماء إيران والعراق والهند لإحداث التغيير في هذه الأمة فنجحت وتراجعت، لكن الحصيلة النهائية لم تكن في صالح التغيير إلى الأحسن أو الإصلاح والتجديد - كما سيتضح فيما بعد- وتسلمت الراية الحركات الإسلامية المعاصرة، وبدأت تصوغ خطا ا ليكون خطاباً شاملاً مستفيداً من تراث حركات الإصلاح وموظفاً لرصيدها، ولا تزال الأمة بعيدة عن التغيير الحقيقي، وفشلت أفكار المقاربات والمقارنات، وانتهت محاولات التحديث، لا بالفشل في نقل التحديث والتصنيع وبناء الدولة الحديثة القوية، بل دم البنى التحتية التي كانت قائمة في مجتمعاتنا وتدميرها دون بدائل، مما زاد في مآسي الأمة ومعانا ا. وليتبين حجم التراجع الذي تتردى الأمة فيه، والحاجة إلى برنامج إصلاح وتجديد وتغيير آخر أود أن أقتبس من السيد جمال الدين الأفغاني فقرات من حديث له طويل كان نشره عام 1300هـ/1883م، يقدم فيه لوحة عن الأوضاع العامة للأمة بما أصا ا من تحلل وتراجع على جميع المستويات.

قال الأفغاني:

"الإنسان إنسان بعقله وبنفسه. لولا العقل والنفس لكان الإنسان أخس جميع الحيوانات، وأشقاها، لأنه في حياته أضيق مسلكاً، وأصعب مجازاً، وأوعر طريقاً

منها. قد حفت به المكاره، وأحاطت به المشاق، واكتنفت به الآلام. لا يمكنه أن يقوم بمعاشه وهو منعزل عن أبناء نوعه، ولا يطيق الحر، ولا يتحمل البرد، ولا يقدر على الذود عن نفسه. وليس له من الآلات الطبيعية ما يثقف به معيشته، وهو محتاج في ضروريات حياته، ومفتقر في الكمال فيها إلى الصناعة، ولا يمكن الحصول عليها إلا بإحالة الفكرة والتعاون مع من يشاركه في العقل من النوع البشري.

والعقل ما به تستنبط المُسببات من أسبا ا، ويستدل بالعلل على معلولا ا، وينتقل من الملزومات إلى لوزامها، وتستكشف الآثار حين ملاحظة مؤثرا ا، وتعرف العواقب ضارها ونافعها، وتقدر الأفعال بمقاديرها، على حسب ما يمكن أن يطرأ عليها من الفوائد والخسائر في عاجلها وآجلها. ويتميز الحق من الباطل في الأعمال الإنسانية نظراً إلى عواقبها. وإن العقل هو الهادي إلى منهج السعادة ومنهج الأمن والراحة، والنفس هي منشأ أخلاق كريمة، وأوصاف عقلية، هي قوام الاجتماعات المدنية والمنـزلية، وأساس التعادل في المعاملات، وميزان التكافؤ في المؤازرات، ومقياس التوافق في المعاونات، ولا يمكن التآلف بين القوى المتفرقة، لاقتناء ما تقوم به حياة الإنسان إلا ا، ولا تلتئم أهوية النفوس المختلفة لاكتساب ضروريات معاشها إلا بسببها، وهي التي تجعل الأفراد الإنسانية، مع تضاد طبائعها، بمنـزلة شخص واحد يسعى بأعضائه المتخالفة في أشكاله وجوارحه، المتباينة في هيئا ا، إلى مقصد واحد لا يمكن الوصول إليه إلا باستعمالها، بحركات قد اختلفت مع وحدة جهتها أو ضلعها، وسيادة الأمم الغابرة والحاضرة هي من أخص نتائجها، لأ ا لم يمكن حصولها إلا باتفاق كلمة آحادها، واجتماع آراء أفرادها، ولا تتفق الكلمة ولا تجتمع الآراء إلا بالتكافؤ في المساعي، والتوازن في تحمل المشاق، والاشتراك في المنافع، والمساواة في الحقوق، والتعادل في التمتع بثمرات الأعمال، بلا تفاضل ولا استئثار، وكل هذه وجودها وبقائها تحتاج إلى الأخلاق الكريمة والأوصاف العقلية، التي ا يعرف الإنسان حقه، ويقف عنده، لا تشتت أمة، ولا ذل قوم ولا اضمحلت سلطنة، ولا تفرقت جمعية، إلا بفساد أخلاقها، وتطرق الخلل في سجاياها... ويمكن أن يقال: إنّ بين كمال العقل وطهارة النفس وتخلقها بالأخلاق الفاضلة تلازما، لأن العقل إذا بلغ كماله يقهر الطبيعة، فحينئذ تسلم النفس عن سورا ا، وتخلص من عكر مذما ا، فتقاد للعقل مستسلمة له، خاضعة

لحكمه، ويستعملها العقل على نهج الحق والعدل، وليست الأخلاق الفاضلة إلا أن تزن أعمالها بميزان العدل، ولا تحيد في هواها عن الصراط الحق.

وبعد هذه المقدمة، يمكن لنا أن نقول إنّ الشرق بعد ما كان له من الجاه الرفيع، والمقام المنيع، والسلطنة العظيمة، وبسطة الملك، وعظيم الشوكة، وكثرة الصنائع والبدائع، ووفور الأمتعة والبضائع، ورواج سوق التجارة، وذيوع العلوم والمعارف، وشيوع الأدب والفنون، ما هبط عن جليل مرتبته، وما سقط عن رفيع منـزلته، ولا استولى الفقر والفاقة على ساكنيه، ولا غلب الذل والاستكانة على عامريه، ولا تسلطت عليه الأجانب، و لا استعبدت أهله الأباعد، إلا لإعراض الشرقيين عن الاستنارة بنور عقولهم، وتطرق الفساد في أخلاقهم، فإنك تراهم في سيرهم كالبهائم، لا يتدبرون أمراً، ولا يتقون في أفعالهم شراً، ولا يكدون لجلب النافع، ولا يجتنبون عن الضار".

وبعد أن يبين كيف آل غياب العقل بأهل المشرق من المسلمين إلى أن يتآمر بعضهم على بعض فيتحالف المسلم العثماني مع الروسي النصراني ضد المسلم الأفغاني ويحارب المسلم الإيراني أخاه العثماني وهكذا إلى آخر مسلسل التنازع والتناحر الذي أذهب ريح الجميع، يواصل جمال الدين الأفغاني فيقول:

"... وكان عليهم، اهتداء بنور العقل وسلوكاً في مسلك السياسة الحقة أن يلاحظوا الجامعة القوية التي بينهم وبين السلطنة الإيرانية، فيتفقوا معها في كبح شره الروسية وإضعاف قو ا أمنا من غوائلها وحذراً من آفات مطامعها. وإ م، أي العثمانيين، جبهوا سفير (تبو سلطان)، سلطان (ميسور)، بالرد حين عرض عليهم من طرف سيده استبدال البصرة ببعض البلاد الهندية التي كانت بحوزته، فامتعضوا من هذا الطلب، وردوا السفير خائباً، وكان غرض (تبو سلطان) من طلبه هذا، أن يكسر سورة الإنجليز، ببسط السلطة العثمانية في الهند وتمكنها منها، وذهل العثمانيون، اونا منهم في العلاقات التامة التي بينهم وبين الهنديين، وأن سلطتهم لو امتدت إلى تلك الممالك لدخل جميع حكامها بلا معارضة تحت لوائهم، وقدروا حينئذ على قدع الحكومة الإنجليزية عن تطاولا ا في الهند، وسدوا عليها طرق فتوحا ا في المشرق. وما شعروا، تساهلاً في السياسة، وتغافلا عن منهج العقل، أن بسطة الحكومة الإنجليزية في آسيا توجب تحكمها في بلادهم، وطمعها في الاستيلاء

عليها كما وقع الآن، حتى مكنوا عساكرها مدة طويلة من شق الأراضي المصرية، ذاهبة إلى أقاصي الشرق للتغلب عليها.

وإن شاه إيران (فتح علي شاه) -إرضاء للإنجليز- هدد الأفغانيين بالحرب، وقتما أردوا أن يزحفوا إلى الهند لانتزاعها من أيدي الإنجليز، ولو استنار الإيرانيون، وقتئذ، بنور عقولهم لانكشف لهم أن قوة الإنجليز في الهند إذلال لهم، وحظر على بلادهم، ولعلموا أ م والأفغانيين غصنا شجرة الإيران، قد تشعبوا من أصل واحد، ونشأوا في أرض واحدة، تجمعهم وحدة الجنسية وتؤلفهم الأخوة الحقيقية، لأ م متساهمون في العز والشرف، ومتشاركون في الذل والهوان، وما فرقت كلمتهم إلا أوهام واهية نشأت عن الظنون الدينية، وليس منها في شيء، ولو راجع كل عقّله لرأى وجوب اتفاقهم تحت راية الوحدة استرجاعاً دهم السابق وتدراكاً لما فا م بسبب الشقاق من الشرف والفخار وعلو الكلمة بين الأمم. وأن الأمير (دوست محمد خان)، أمير الأفغان، قد جعل بلاده -تعاميا منه- عرضة لهجمات الإنجليز، فإنه بعد المحالفة مع (رنجيت سنك) ومعاهدته على مقاومة الإنجليز، قد تركه اغتراراً بالمواعيد الإنجليزية في ميدان الحرب وحيداً. وتقهقر بعساكره، فا زمت جيوش (رنجيت سنك). وتغلب الإنجليز على جميع أراضي البنجاب المتاخمة لأفغانستان. ولو استهدى المير (دوست محمد خان) إذ ذاك عقله، وسلك في سياسته سلوك بصير يتدبر أفعاله قبل أن يشرع فيها، لتحقق لديه أن صيانة بلاده عن هجمات الإنجليز إنما تكون بقاء الحكومة البنجابية حريزة، حتى تكون سدا مانعا بين أفغانستان وبين الحكومة الإنجليزية، فكان يدافع عنها كما يدافع عن حكومته.

وإن نواب البنجالة ونواب الكرناك قد مهدوا للإنجليز سبل دخولهم في الأراضي الهندية. وإن نواب لكهنوا أيد مقاصدهم في إذلال السلطنة التيمورية. وإن نواب دكن قد أعا م على إبادة حكومة (تيبو سلطان) وإذلال راجة (برودة) وقهر الذين قاموا سنة 1857 لإنقاذ بلادهم ودفع شر المتغلبين عليها من الإنجليز. وكان هؤلاء -جهلاً منهم بمنافعهم وعمى عن نتائج أفعالهم المضرة- مكنوا الحكومة الإنجليزية، ثقة بمواعيدها، من الأراضي الهندية، وجعلوا على أعناقهم نير العبودية، وما عقلوا أن قوام كلّ بالآخر، وأن بقاءه قد نيط ببقائه، وان كلا للآخر بمنـزلة العضو من الجسد. فإذا تمكن الداء من عضو، سرى في الجميع، ولزم منه انحلال البدن كله. والآن ترى الحكومة الإنجليزية، بعد استبعادهم وسلب أموالهم ونـزع

أيديهم عن الملك، تعارضهم في ديانتهم، وتزاحمهم في تجار م، وتعاقبهم على نيا م، وتعاتبهم على أعمال آبائهم، وإن أهل بخارى فرحوا بتسليط الروسية على قوقند، والتركمان تبجحوا من غلبتها على بخارى، والأفغان والفارس قد سروا من استيلائها على التركمان. وكل هذا غفلة منهم على المضار التي تنشأ عن قوة الروسية، وبسطة سلطتها في تلك الأراضي. وقد ألقاهم جهلهم بمصالح أنفسهم وإغضاؤهم عن الاستنارة بأنوار عقولهم في التهلكة، وأشرفوا كلهم بغرورهم على الزوال والاضمحلال.

إن مدحت باشا وأعوانه، لو نظروا ببصير م إلى أركان سلطنتهم المتداعية إلى السقوط، وشعروا داية عقولهم أن دعائم حكومتهم كادت أن تنهد بما ألم ا من المصائب، وعلموا بتدبرهم أن البلايا تترصدهم من جوانبهم، لما أقتحموا غروراً وضلالة في خلع عبد العزيز وقتله، وقتما تترقب الأعداء سقطا م وتغتنم هفوا م.

ولكنهم، اعتماداً على واهي آرائهم، واغتراراً بدسائس الحكومة الإنجليزية، قد جلبوا الهلاك والاضمحلال على أمتهم، ويظنون أ م هم المصلحون.

وإن إسماعيل باشا، حبا بالاستقلال، وعمى عن نتائج أفعاله السيئة التي نشأت عن حرصه باسم الملك، قد ألقم الإفرنج جميع أموال مصر، وما استدانه من صرافي الأوروبا (أوربا) بالأرباح الباهظة، ثم سعى الإفرنج في خلعه عن الملك ونفيه عن الديار المصرية إرادة استملاكها، ووضع اليد عليها، ولو تروى في حالة الشرقيين، وتأمل فيما أصا م من الذل والصغار، لأجل تفرق كلمتهم، لازداد خضوعاً لسلطانه، وسعى صيانة لنفسه في تشييد مباني سلطنته، ونـزع عن قلبه حب الاستقلال، وعلم أن الذين لا يفترون عن السعي في فتح الممالك لا يمكن أن يساعدوه في مقاصده (...).

فقد ظهر، من كل من ذكرته من سير الشرقيين قدحاً في حالا م، أ م ما سلكوا في سياستهم سبيل الرشد والهدى، وما استفادوا من عقولهم شيئاً، ولا تدبروا في عواقب أفعالهم ونتائج أعمالهم، ولا نظروا بنور البصيرة في حالهم ومآلهم، بل تاهوا جهلاً منهم بمنافعهم في بيداء الغواية، وحادوا عمى عن غاية مسيرهم في تيه الضلالة، حتى خربوا بأيديهم ديارهم، وأبادوا بسوء تصرفهم بلادهم، ومكنوا الأجانب بمساعيهم الفاسدة من رقا م، وكان الواجب على أحفادهم، الذين احترقوا بنارهم، وتدنسوا بعارهم، أن يعتبروا بالمصائب التي جلبتها إليهم غفلات

أسلافهم، وأن يتقوا البليات التي قاد ا الغباوة إلى آبائهم، وأن يسعوا في جمع الكلمة، وأن يتحذروا من الشتات والتفرقة، ويجتنبوا الأغراض الشخصية، ويعرضوا عن دواعي الخطوات الوهمية، وينحوا عن مضال الاستبداد والاستئثار. ولكن تراهم لسبات عقولهم، يقتفون آثارهم ويتبعون أغلاطهم معرضين عن العقل وإرشاده جاحدين للحق وآياته، ارتفعت عنهم الأمانة، وفشت بينهم الخيانة، وانقطعت بينهم عرى الوداد، وانحلت عقدة الجنسية. كل ينظر إلى نفسه ويسعى لمنفعة شخصية، جهلاً منه أن سعادته منبثة في جميع آحاد الأمة، ولا يمكنه أن يفوز ا إلا بسعادة الكل، ولذلك فقد صاروا -بعد العبودية- فقراء لا يملكون شيئاً، حائرين في معاشهم، ضالين عن رشدهم في مبدئهم ومعادهم. وكاد أن يقضي عليهم بذل أبدى وموت دائمي، يتلاشى جنسيتهم، وتتناثر جمعيتهم، ومع كل هذا، ما فا م أوان التدارك، ولا ضاق عليهم زمان، ولا سدت عليهم الأبواب، ولا انقطعت دو م الأسباب، ولكن قد تمكن منهم القنوط، وغلب عليهم اليأس وفترت هممهم وضعفت عزائمهم، واستكت آذا م عن استماع النصائح، وعميت أبصارهم من رؤية الحق، وقست قلو م عن الإذعان له، فتراهم، امتدادا في غيهم، يريقون دماء هدا م، ويتبعون آراء غوا م، فلا حول ولا قوة إلا بالله."[1]

نشرت هذه المقالة قبل ما يقرب من قرن وربع القرن، ترى هل يستطيع الناظر فيها من أبناء عصرنا هذا أن يلحظ تغيراً مهما في حال الأمة اللهم إلا إلى الأسوأ؟ إننا حين نرفع أسماء الحكام الذين نعى السيد الأفغاني عليهم أخطاءهم نستبدلها بأسماء الحكام والدول المعاصرة وكذلك البلدان، فسوف لا نجد أي شيء يمكن أن يلفت النظر ويحمل على الظن بأن هذا الحديث قد مرت عليه كل تلك العقود من السنين، بل أنه يكاد يكون وصفاً دقيقاً لحال الأمة اليوم.

إن استمرار حالة التردي والتفكك والتفسخ في أمتنا ليدهش العقلاء ويحير الحكماء!! لقد بلغت الأمة الحضيض السحيق الذي تتمرغ فيه الآن ولكننا لا ندري ما إذا كانت ستدحرج إلى ما هو دونه أو أسوأ منه، أو ستقف في تفككها وتفسخها عند هذا الحد.

---

[1] الأفغاني، جمال الدين. **سلسلة الأعمال ا هولة**، تحقيق وتقديم الدكتور علي شلش، لندن: طبع دار ريـاض الـريس للكتب والنشر، 1987م، ص91-99.

إن الاحتمال الأول هو الأرجح إن لم يتداركها الله برحمته. والذي يهمنا هو أن ندرك بعض الأسباب ونسلط الضوء عليها.

إن السبب الأهم -في نظرنا- أن محاولات الإصلاح والتجديد والتغيير التي سلكتها الأمة خلال الفترة المشار إليها قد عالجت أموراً وفاتتها أمور، وأن التجديد والإصلاح لم يأخذا مداهما الشامل ليحيطا بأسباب الأزمة المختلفة، ويهيئا الأمة للخروج التام منها. فانشغلت معظم حركات الإصلاح بمعالجة مظاهر الأزمة وما تنعكس عليه من آثار يومية ومباشرة. أما جذورها ومنابعها فلم تأخذ حظها من البحث والدراسة ثم المعالجة، وذلك لا يعيب تلك المحاولات ولا يقلل من شأن ما قدمته للأمة من خدمات ومكاسب، في مقدمتها المحافظة على هوية الأمة وانتمائها. ومن هنا تبرز الحاجة واضحة إلى محاولة إصلاحية معرفية منهجية تستطيع رصد سائر أسباب الأزمة ومنابعها إضافة إلى آثارها وانعكاسا ا وتحاول أن تقدم للأمة منهاجاً سليماً لإعادة البناء قائماً على ذات الدعائم الأولى التي عليها قام بناء حضارة الإسلام في دورته الحضارية الأولى، ألا وهي: بعث إنسانية الإنسان بوصفه إنساناً مجرداً عن كل وصف لاحق لإنسانيته مدعواً للاشتراك مع كل إنسان في تأليف مجتمع تترابط عناصره برباط العقد الاجتماعي المفتوح لتعاقد الناس كلهم تعاقداً بريئاً من العنصريات والطبقات والإقليميات ليجعلوا السبيل إلى الاتفاق بينهم فيما افترقت فيه الأمم الشعور أولاً بأن الإنسان كفء للإنسان، ثم الشعور ثانياً بأن الحقائق كلها المتصلة بالمادة والمتصلة بما وراءها في متناول الإنسان يستطيع أن يتوصل إليها بمداركه العديدة المتدرجة، المستند بعضها إلى بعض في غير تنافر ولا تدابر ولا تناشز. فالمدركات الغريزية وراءها المدركات الحسية، ثم المدركات الحسية وراءها المدركات العقلية، ثم المدركات العقلية تؤدي إلى المقدمات المفضية إلى تلقي المدركات الغيبية الآتية من طريق الوحي، وإلى التسليم ا، والإذعان لها. فتوجيه هذه الدعوة على الشكل الذي وجهت به إلى الإنسان في مطلق إنسانيته هو الكفيل بأن يبرز الطاقة الإنسانية على أتم استعدادا ا، وأن يمكن لها التصرف في قواها بدون تحديد.

وأساس الإدراك الذي شيدت عليه هو الكفيل بأن يذود عن كل طريق من طرق الإدراك ما عسى أن يحصل بينه وبين طريق آخر من التعاكس أو التعاضل حتى تنبعث كلها طلقاً إلى الغاية التي تحتمها قابليتها لا تتحجر دو ا ولا تعثر في

طريق الوصول إليها. وهكذا يحدث في الإنسان نوع من الأمن الداخلي والاستقرار الذاتي يجعله يطمئن إلى معالم إنسانيته –كلها- على نسبة واحدة: فعقله وعقيدته وحسه المادي، وعواطفه الغريزية كلها متجانسة متعاونة لا يخشى بعضها بعضاً، ولا يقطع أحدها سبيل الآخر. وكل ذلك لا يتأتى من تخطيط بشري أو فكر بشري نسبي، بل ينبثق من عقيدة موحاة من الله العليم الحكيم، السميع البصير، وهكذا يوجد الإنسان الفاعل القادر على القيام بمهام الاستخلاف وأداء أمانة الابتلاء.

فليس المسلمون بحاجة لاستعادة فاعليتهم إلى تكوين الدين من جديد، لكنهم في حاجة إلى الوعي المعرفي والمنهجي الذي يمكنهم من توليد الإرادة والقدرة والعزيمة والفاعلية من الدين، وإلى قدرة على تقويم مسيرة حيا م العملية والسلوكية بأفكار قائمة على الدين.

فالانطلاقة الحقيقية والاستجابة لدواعي الإصلاح والتجديد لا بد من أن تبدأ بتحقيق إنسانية الإنسان، وبناء الأمن الداخلي في ضمير الفرد المسلم، لتأتلف فيها مدراكه الإنسانية كلها، ويتجاوز الإنسان بذلك ويلات الحيرة والاضطراب، وتنازع الأفكار والمعتقدات والعواطف، ويسود السلام بين المعقولات والعقائد المنقولات، ويتحقق الانسجام الواعي بين الروحانيات والماديات، وتنطلق قوة النظر أو داعيته لتسير في الأرض، وتقرأ في الكون بانطلاق تام، فإذا أوشكت أن تحتار وتضطرب في حقيقة المقصد، أو طبيعة الطريق جاء الوحي يسدد ويرشد، ودعي الإنسان إلى قراءته ليصح ويهتدي، فيجمع الإنسان ذاته – آنذاك – بين القراءتين قراءة الوحي وقراءة الكون. ويكون الوحي المعين والمثبت للإنسان والهادي الأمين له في قراءته في الكون، وهكذا يستعيد الإنسان قدرته وفاعليته ويحقق انطلاقه، ويجد الإنسان نفسه قادراً على الإنجاز الحضاري دون أن يستبد به الشعور بمطلقه الذاتي.

إن محاولات التجديد التي حدثت خلال الفترة المشار إليها انطلقت معظمها من مسلمات كان عليها أن تراجعها بدقة، فقد ظنت بعض حركات التجديد والإصلاح أن تراثنا على مستوى الفكر والمنهج والعقيدة والشرعة والمعرفة كامل وأ ا لا تحتاج إلى مراجعة شيء منه، ويكفيها أن تضع أيدي الأمة على تراثها، وتنبهها إلى كنوزه وجواهره فتجد فيه كل ما تريد باعتبار أن الأمة كانت بخير في فترات إنتاج ذلك التراث وتداوله، ولم تكن حالتها بالشكل الذي هي عليه الآن.

وإذن فكل ما يلزمها هو أن تنقل الصناعات والتقنيات المادية التي تحتاجها من الغرب، وتتشبث بتراثها كما هو لتحقق النقلة الحضارية المطلوبة، وبعض تلك الحركات ظنت أن المطلوب هو القيام ببعض المراجعات التراثية، وتجديد بعض أنواع التراث، وإعادة إنتاجه، وتعليمه وإيجاد الوعي به ليتحقق المطلوب.

وبعضها قد اعتبر مهمة التجديد والإصلاح ميسرة إذا ما تمّ التمكن من القيام بتفسير أو تأويل كثير من أطروحات التراث بحيث يقارب ا الفكر المعاصر أو يقارنه فإذا تم هذا فإن عجلة التغيير ستدور.

ومع أن الجميع يرددون مقولة الإمام مالك الشهيرة: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح ا أولها. ومع ظهور هذا الذي صلح به أولها غير أن الرجوع إلى منهجية القراءة وإعادة بناء المدارك الإنسانية بقراءة الوحي والكون لم يأخذ حظه اللائق به من حركات الإصلاح والتجديد، والذي تنبهوا إلى وجوب انطلاق حركات التجديد من إعادة قراءة القرآن الكريم واجهتهم جملة من المشكلات: مثل علاقة القرآن ا يد ببيئة الخطاب الأول والتنـزيل، وعلاقته بالعلوم التي صيغت حول النص، وعرفت بعلوم القرآن مثل علم الناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه وأسباب النـزول والتفسير وغيرها: فان هناك فهماً وفكراً تاريخيا ومركبا ثقافيا قد اسقط نفسه على نصوص القرآن الكريم، وكون فهماً له يستمد حجيته من مقومات عديدة، مكنته من ربط الكتاب الكريم بذلك الفهم التاريخي، وجعلت أي فهم مغاير لذلك الفهم موضع شبهة وا ام بأنه فهم تأويلي أو فردي أو لا يحتج به

وبذلك لم يعد بمقدور حركات التجديد أن تدرك بأن عليها منذ البدء أن تصل إلى معرفة منهج لقراءة القرآن ا يد كما لو أنه لم ينـزل إلا عليها وفي عصرها بحيث تتمكن من التعامل مع المتغيرات النوعية والجذرية في الفكر والمنهج والمعرفة والحياة تعاملاً ينطلق من القرآن ذاته، وإلى مرجعيته يعود. إذ أن هذه الأسئلة والتحديات التي تطرحها الحضارة العالمية الراهنة لا يمكن الإجابة عن جلها باجتهاد بشري لا مستند له إلا القياس على أقوال الماضين، والتخريج على مذاهبهم، بل لا بد للإجابة عليها من الرجوع إلى القرآن ا يد، فهو -وحده- الكفيل بتقديم ذلك النوع من الأجوبة والحلول الشافية المعجزة.

وليس المطلوب قراءة جديدة للقرآن الكريم تعتمد على المقاربة أو المقارنة أو التأويل، بل لا بد من تلاوة تستنطق القرآن ذاته إجابته الشافية وحلول لتحديات

وأسئلة كل عصر وجيل باعتباره الكتاب المنـزل تبياناً لكل شيء إلى يوم القيامة، وحفظه وعصمته من التبديل والتغيير وكماله وتمامه وإطلاقه أهم مسوغات ختم النبوة، وتوقف النبوات.

إنه لا يعتبر تجديداً للدين أن نجدد تراث أسلافنا الذي يمثل خلاصة فهمهم وفكرهم في الدين، كما لا يعتبر تحديثاً تقليد الغرب ومتابعته في خطواته. بل يستمد التجديد حقيقته من إعادة تشكيل العقل المسلم ووصل ما نقطع بينه وبين كتاب الله باعتباره المصدر المنشئ الوحيد مع الكون للفكر والمعرفة والعقيدة والشريعة والمنهاج. وكذلك بينه وبين سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- مع سائر معطيات عصر التنـزيل والنبوة، باعتبار السنة والسيرة هي المصدر الوحيد المبين والمفسر -على سبيل الإلزام- للكتاب الكريم.

ومن هنا كانت إسلامية المعرفة قاعدة من أهم قواعد تجديد الدين، وإعادة بناء الأمة القطب، وإنتاج المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر.

إنّ إسلامية المعرفة تمثل البعد الغائب عن مشاريع التجديد، أو البعد الذي لم ينل من عناية مشاريع التجديد والإصلاح ما يستحقه. فإذا كرس المعهد نفسه للوقوف على هذه الثغرة، والعمل على استحضار هذا البعد الضروري، فليس في ذلك افتئات على أي أحد فرداً أو جماعة أو حركة، بل هو مرابطة على ثغرة يتوقف على حمايتها والمرابطة عليها، سلامة سائر الثغور الأخرى.

وإذا كانت الحركات والمؤسسات الأخرى والتيارات الإسلامية الموازية قد شغلتها همومها اليومية وتحديا ا -وهي كثيرة- فيفترض فيها أن تحمد الله تعالى أن قيض لهذه الفريضة من يقف عليها، فعليها أن تعين وتعزز وتبارك وتسدد وترشد لتستفيد بالجهد المبذول والنتائج المرتقبة ولو بعد حين.

لقد فشل مشروع الحداثة أو التحديث في إطار التبعية للغرب، وكاد يسلم الراية بنفسه لفصائل الصحوة الإسلامية كما أطلقت عليها الدوائر الغربية في مستهل الثمانينات. ولكن الصحوة ظلت في معظم الأنحاء مشغولة بالامتداد والانتشار الأفقي. وفي بعض الأماكن اعتمدت على تراث الإصلاحيين التجديدي حتى استهلكته ثم تلفتت يمنة ويسرة فإذا بعوائق التراث لا تقل خطورة عن عقبات المعاصرة، وها هي الصحوة قد بدأت مسيرة الفتور في معظم الأماكن، بل لقد بدأت مرحلة تراجع في أماكن أخرى، وذلك على خلاف سنة الله في رسالات

الرسل التي لا تتراجع بعد فترة اندفاعها الأولى حتى تبلغ أهدافها. وفي ظل هذا التراجع بدأت عمليات تلميع ونفض غبار عن مشاريع الحداثة خاصة اللادينية منها، وفجأة وجد الغرب نفسه حليفاً من جديد لأيتام الماركسية واللينينية وأمثالهم، فصار ينفخ فيهم، ويمنحهم قبل الحياة ليواجه م الصحوة أو المد الإسلامي، وبدأت الدراسات تتوالى حول مشروع الحداثة وأسباب فشله تمهيداً لقذف الأمة به من جديد ولو على سبيل إشغالها، وتدمير ما قد يكون بقي لها من فاعلية وواقعية.

إ م يحاولون أن يقنعوا الأمة المغلوبة على أمرها بأن مشروع التغريب التحديثي قد فشل لأسباب ينبغي العمل على استئصالها أهما سببان:

السبب الأول: طبيعة العقلية المسلمة نفسها: فهذه العقلية بتكوينها وبنيتها، هي المسؤول الأول عن فشل المشروع الحضاري التغريبي في العالم الإسلامي... فالعقلية الإسلامية، بمكونا ا التراثية، لم تفهمه، أو أ ا فهمته فهما خاطئاً فرفضته ولم تحسن استقباله، ولم تتقن تلقيه عن أهله، أو لم تتفاعل معه تفاعل الإنسان الغربي، أو غير ذلك من المعاذير، وإلا فهو من حيث طبيعته مشروع ناجح في ذاته لا مرية في ذلك، ونجاحه في أي زمان ومكان حتمية علمية لأنه مشروع علمي وعالمي، يؤكد ذلك نجاحه في اليابان، وكوريا، والهند، وسواها من بلدان العالم!.

أما جريمة فشله أو إفشاله فهي مسؤولية العقل المسلم والثقافة الإسلامية التاريخية! فالتكوين العقلي للإنسان المسلم، وبنيته العقلية، وتركيبه النفسي، وتراثه الإسلامي، وتاريخية فكره، ولغويته، كل أولئك قد اشتركوا معاً في جريمة إفشال المشروع الحضاري التغريبي، ولذلك ينبغي أن يوضع العقل المسلم على طاولة التشريح الغربي لكشف علله واستئصال بعض أجزائه، وليبدأ بإعادة تشكيله من جديد. وهذا يقتضي قراءة ما يصل به من ثقافة ومعرفة ومصادر ونظم وتراث وتاريخ ولغة، وانتقاء المداخل التي يمكن من خلالها طرح الفكر الغربي والتحضير لقبوله، وذلك بإسقاط الأجزاء التي حالت دون قبول المشروع التغريبي، وأحبطت فاعليته وتأثيره فلم يؤت في المشرق الإسلامي ما آتاه من ثمار في الغرب النصراني، فلعل هذه المحاولة تنجح هذه المرة، ويستأنف المشروع التغريبي دورة تغريبية ناجحة في العالم الإسلامي... ولذلك تفرغ كثير من الدارسين والباحثين الغربيين، ومن يدور في إطارهم الثقافي من المسلمين، إلى البحث في المداخل التي يمكن من خلالها

التسلل إلى الفكر الإسلامي والاستشهاد من الفكر الإسلامي نفسه -خاصة في مجال الأدب والتاريخ والعلوم الإنسانية عامة- على سلامة الفكر الغربي وصحته.

وهؤلاء يظنون أن المستشرقين لم ينجحوا النجاح المطلوب فيما يحاولون هم النجاح فيه، فهم يعتبرون أن المستشرقين وقيادات الحملات التغريبية الأولى لم يحسنوا قراءة التراث الإسلامي، وأن آليا م ووسائلهم لم تكن من التقدم بحيث تمكّنهم من التحليل التكويني للعقل المسلم، ولا التحليل البنيوي له، ولذلك امتلأت الأسواق بكتابات عن التراث والمعاصره، وتكوين العقل العربي، وبينة العقل العربي، واغتيال العقل العربي، وتكوين الفكر الإسلامي، وتاريخية الفكر الإسلامي، ونحو ذلك من كتابات و أبحاث في هذا ا ال. وفي اعتقادنا إنّ المستشرقين نجحوا -إلى حد بعيد- في إيجاد مناهج تفكير ومناخ ثقافي في الجامعات والمعاهد والمدارس أنتج مثل هذا الاتجاه ورواده الذي يتابعون الرحلة من داخل العالم الإسلامي.

السبب الثاني: وقد يعتبر مكملاً للأول هو عدم التفات المستشرقين إلى أهمية توظيف المصطلحات الإسلامية والتراثية التوظيف المناسب، وإيجاد المداخل المطلوبة لنقل مفاهيم التغريبية إلى المسلمين. فإذا قدمت الاشتراكية مثلاً إلى الإنسان المسلم على أ ا نظريات ماركس وأنجلز وأمثالهما، تردد العقل المسلم، بحكم تكوينه وبتأثير بنيته وميراثه الثقافي، في قبولها، ولكن يوم تقدم له النظرية نفسها بكل توابعها وبسائر ما فيها على أ ا لم تخرج على فكر أبي ذر الغفاري وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهما، وطروحات ابن خلدون، أو يمكن أن تندرج تحت فقه الإمام فلان أو فلان، فسوف يسارع المسلم إلى قبولها وتبنيها.

ويوم تطرح له فكرة الانضمام إلى الحركة الاشتراكية العالمية مثلاً، على أ ا نضال وجهاد لمصلحة الفقراء البائسين والمحرومين ضد المستغلين والمستعمرين فسوف يقبلها، خاصة إذا أكدنا له أن جذور هذه الدعوة التاريخية بدأت في الإسلام، وأن هناك حركات وأفكارا رفعت الشعارات نفسها، وبذلك تعاد قراءة حركات الرفض والخروج كحركة القرامطة والزنج من جديد، لتعطى بعداً مقصوداً في التاريخ الإسلامي، ولتلقى مجالاً للقبول، وكذلك عرض الديمقراطية على أ ا الشورى والجمهورية على أ ا الخلافة.

وعندما تدخل الأمة في هذا الضياع عن نسقها الثقافي الإسلامي ويمارس عليها التضليل الثقافي، ويقدم الفكر الغربي، بكل جذوره الإغريقية الشركية والصليبية،

ومدارسه الداروينية والفرودية والماركسية والسارترية والاشتراكية والليبرالية، على أنه فكر الغزالي وابن رشد وابن سينا وابن خلدون، فسوف تجد مثل هذه الطروحات القبول عند العقل المسلم.

لذلك، نجد اليوم فريقاً من هؤلاء قد أنصرف إلى الدراسات المتعمقة والمتخصصة في التاريخ والتراث الإسلاميين، وبدأت عمليات ربط كثير من الطروحات الفكرية التي قد لا يجاوز عمر بعضها قرناً واحداً من الزمان بقضايا إسلامية، وبدأت تغزو الساحة الإسلامية مصطلحات ملفقة مثل: يسار إسلامي، ويمين إسلامي، وبدأ فرز الصحابة والتابعين إلى ليبراليين، وديمقراطيين، واشتراكيين... وهكذا.

وبدأت عملية إسقاط مفاهيم تراثية على بعض الأطروحات والأفكار الغربية الحديثة للحصول لها على المشروعية التي يحملها المصطلح، فتقدم مثل هذه الآراء على أ ا اجتهاد ! ويعتبر الخروج والرفض تجديداً! وقد يلبس التبذل ثياب الفن.

وقضية المفهومات والأفكار تعتبر القضية ذات الخطورة الأهم وتستحق البحث وحدها.

فماذا فعل المشروع الإسلامي؟

إن المشروع الإسلامي لم يعط البعد الفكري من الاهتمام ما يستحقه، وذلك من أسباب عجزه عن بلوغ الهدف، واستمرار الأمراض الفكرية الفتاكة مثل تحكم عقلية التقليد الجماعي والغفلة عن السنن، والتغافل عن عالمية الإسلام أو إساءة فهمها، كما أن المواجهة مع الخارج الإسلامي التي فرضت عليهم لم تدع لهم مجالاً لإعطاء القضية الفكرية المساحة المطلوبة من الاهتمام، وبعد أن تركت تلك المواجهة رصيداً هاماً من الفقه الميداني، وكشفت عن خطورة القضية الفكرية وأهميتها، من خلال النظر أيضاً في أسباب فشل أطروحات المشروع التغريبي، تظهر الضرورة الإسلامية الملحة إلى هذه الفروض، والضروريات الحضارية التي تستوجب طرح قضية: إصلاح مناهج الفكر و إسلامية المعرفة في محاولة لاستدراك المشروع الإسلامي المطروح واستكماله. إن المشروع الفكري الثقافي يحاول معالجة الأسباب الذاتية التي أدت إلى إصابة المشروعات السابقة و إفقادها قدر ا على بلوغ الأبعاد المطلوبة، حيث إنه يأخذ بعين الاعتبار المنطلقات الإسلامية الأساسية والنظرة الشمولية وتحقيق التوازن والوسطية، وضبط النسب... و هذه القضايا بقدر ما هي

ميزة للمشروع الفكري الثقافي المطروح، فإ ا مسؤولية ضخمة لأننا نـزعم إن هذا المشروع الوسط يتوقف علية مصير ضة أمتنا وتقدمها في محاولتها لردم فجوة التخلف، واستئنافها دورة حضارية جديدة لا تقف عند إنقاذ الأمة الإسلامية نفسها، وإعادة بنائها واستئناف حيا ا الإسلامية، بل تتجاوز ذلك إلى إنقاذ الإنسانية المعذبة المهددة بالفناء، واتخاذ الأمة موقع الشهود الحضاري الذي هو جوهر رسالتها، وهذا لا يعني بحال من الأحوال الاستغناء أو العدول أو القفز فوق رصيد المشروعات الفكرية والإصلاحية السابقة، بل لابد من تقويمها للإفادة من الجوانب الإيجابية فيها، والإفادة أيضاً من التجارب الميدانية للمشروعات الإسلامية النهضوية المتنوعة.

ما الذي تستطيع "إسلامية المعرفة" أن تقدمه للصحوة وللأمة والعالم؟

إن هذا التساؤل مشروع، وهو مهم يستحق الإجابة. إن "إسلامية المعرفة" تحاول أن تقدم للصحوة وللأمة وللعالم "القرآن الكريم ا يد" باعتباره الكتاب الوحيد الذي يملك إنقاذ البشرية اليوم كلها، لا أمتنا -وحدها-:

"فالقرآن العظيم وحده يملك التصور المنهجي والمعرفي" البديل على مستوى كوني، غير أن حملة القرآن لم يعانوا بعد هذا المأزق المنهجي المعرفي، فالواقع الاقتصادي والاجتماعي والفكري أو مجمل الواقع الحضاري في الوسط من العالم ما بين المحيطين الأطلسي غرباً والهادي شرقاً لا زال يعيش في تراثه الفكري، وتسيطر عليه عقلية الثنائيات المتقابلة، وتخلفه الفكري والمعرفي يحولان بينه وبين القلق النفسي أو الفكري أن يخامرانه أو يجعلانه يحس بالحاجة إلى "المنهجية أو المعرفية"، والوسائط الكثيرة من تراثه في التفسير وعلوم القرآن وسواها تشكل مراجع ميسرة لا تسمح له بالإحساس بالحاجة إلى المنهجية المعرفية في فهم القرآن أو التعامل معه.

وأما أولئك المتعاملون مع الفكر والثقافة المعاصرة فإن طبيعة الفكر الغربي والثقافة الغربية قد علمتهم بأ ا -وحدها- التي تفرز أزما ا وتضع بدائلها فلا تسمح بالاستيراد من خارج النسق الفكري والثقافي الغربيين.

وهنا يمكن أن نشير إلى سبب آخر من أسباب فشل بعض الداعين إلى الحداثة والمعاصرة، انطلاقاً من اتجاهات تيار "المنظور الحضاري"، ولو في إطار التجديد الإسلامي نفسه، وهو أن بنية واقعنا الإسلامي لم تتطور أو تتغير نوعياً، ولذلك فإن مظاهر الحداثة في عالمنا الإسلامي بقيت أشكالاً مستوردة كالأفكار تماماً، وليست

نابعة من ذات التجربة التاريخية والحضارية لهذه البلدان: فالخطاب الفكري والإسلامي والاجتماعي السائد لا تعوزه صفة المعاصرة وان انطلق من التراث أو استدعاه، فهو معاصر في إطاره وشكله تراثي في مضمونه، ينبه أن الذهن الصائغ لهذا الخطاب لازال يعيش حالة التراث ومتلبساً ا، ومنفصلاً عن المستوى الفكري والمعرفي والمنهجي لعصره الذي ينتمي إليه في جسمه وأشيائه فحسب. وأن صاغة هذا الخطاب لم يعانوا ما عاناه الآخرون في صناعة الحضارة العالمية الراهنة، فإ م يظنون أن بالإمكان الفصل بين الفكرة والآلة لأ م لم يرافقوا ولادات الحضارة العسيرة خلال فترات معاناة صناعها: التوليد من الآلة البخارية إلى الثورة الصناعية إلى التكنولوجية إلى الاتصالية، وكيف كانت عقولهم وأفكارهم تعاد صياغتها في كل مرحلة صياغة متجددة، بحيث يسير التدرج العقلي جنباً إلى جنب مع التطور الحضاري، فإذا بلغ السقف المعرفي للحضارة المعاصرة حالة المنهجية والمعرفية فإن أصحاب المعاناة في صناعة هذه الحضارة يستطيعون بسهولة ويسر أن يدركوا معنى المنهجية والمعرفية وضرور ما، ومدى إمكان تأثيرهما في عمليات التجديد الفكري والمعرفي.

ولنتبين صدق هذه الدعوى نستطيع أن ننظر في تاريخ العلوم المعاصرة طبيعية أو إنسانية أو اجتماعية، وفلسفتها، خاصة فلسفة العلوم الطبيعية، لنتبين كيف كانت عمليات إعادة التشكيل العقلي والمعرفي تسير مع التشكيل الحضاري، وكيف كان التأثير المتبادل يجري بينهما حتى المأزق الأخير الذي دخلته الحضارة المعاصرة، حتى ليكاد المراقب أن يشعر أ ما، أي الحضارة المعاصرة وسقفها الفكري والمعرفي، دخلا المأزق معاً.

ولذلك تتعالى أصوات الاستغاثة التي تعلن فشل فكر الحداثة وما أدى إليه من تفكيك، وعجز فكر ما بعد الحداثة عن إحداث التركيب، بل انضمامه إلى فكر التفكيك كذلك، فإذا كان فكر الحداثة قد فك الدين والكون والطبيعة، فإن فكر ما بعد الحداثة قد فك الإنسان ذاته، ولا تزال عملية التفكيك مستمرة، وهنا يبدو واضحاً عمق الأزمة وعمق الإحساس ا، والبحث عن بديل منهجي كوني ليساعد الإنسان على تركيب ما فك. ونحن في مدرسة "إسلامية المعرفة" ندرك أن الأزمة عالمية، وندرك أنه لا مخرج منها إلا كتاب الله الخالد المطلق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فهو -وحده- الذي يحمل في ثنايا سوره وآياته المنهجية

الكونية القادرة على إعادة الصياغة الفلسفية لحضارة الإنسان المعاصرة. لكننا في الوقت ذاته ندرك أن القرآن الكريم بين أيدي الأمة التي لم تواكب العالم وهو يصنع الحضارة المعاصرة للأسف.

ولذلك فإ ا لا تعاني من أزمة المأزق الحضاري إلا بمقدار ما ينعكس عليها من معاناة الآخرين، لكنها تعاني من أزمة التخلف المزدوج الفكري المعرفي والحضاري كذلك، فلا تستطيع أن تدرك عظمة القرآن ا يد على مستوى عصرها، كما لا تستطيع أن تكتشف الإمكانات الكامنة فيه، ولا تستطيع القيام بحسن تقديمه إلى عالم اليوم وفي مستوى سقفه المعرفي والحضاري.

والذين يدركون الأزمة -من الغربيين- ويبحثون لها عن حل لا يستطيعون أن يكتشفوا ما في القرآن من منهجية كونية، وحين يقاربون القرآن الكريم فإ م يقاربونه باعتباره كتابا دينيا، وهم قد فككوا الدين منذ وقت طويل، ومنعوا أي اتصال بينه وبين العلم والمعرفة والمنهج، لذلك فإ م يبحثون عن المنهجية المعرفية الكونية البديلة سالكين كل السبل الفلسفية المعروفة لديهم منقبين في تراث الإنسانية -كلها- إلا الإسلام، فإ م لا يقاربونه إلا كما يقاربون أي خصم أو عدو أو غريم قديم.

إن الأمر يكاد يشبه ما انطوت عليه أراضينا من كنوز طبيعية، فإن المعادن التي طوت أراضينا عليها رمالها لم نكتشفها بأنفسنا، لتخلفنا، وبقيت كامنة حتى اكتشفها الآخرون بعد أن تقدموا وأدركوا ضرور ا لحضار م، ولا تزال مقدراتنا بأيديهم لم نستطع أن نتجاوز أزمتنا الحضارية، أو نتحول بما اكتشف في أراضينا إلى شريك حضاري مع الغير، بل لقد زادت تبعيتنا، وتراكم تراجعنا وتخلفنا. ومنهجية القرآن المعرفية الكونية كامنة فيه لا يسمح سقفنا المعرفي والحضاري لنا باكتشافها، وما نكتشفه منها سرعان ما يصادره تراث هائل متراكم عبر القرون من التفسير وعلوم القرآن التراثية ليعيد إنتاجه تراثاً يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً فاعلاً أو متألقاً بحيث يوجد دافعية حضارية. والآخرون يحول بينهم وبين القرآن ا يد إرث تاريخي متنوع مشتمل على إسرائيليات الماضي والحاضر، ومخزون الذاكرة التاريخية المعادي لكل ما يمت إلى الإسلام بصلة، كما أن فترات الاستعمار والاستكبار والتعالي بالمركزية الأوربية أو الغربية أو البيضاء تركت كما هائلاً من المشكلات جددت كل عوامل التدابر والتعادي والصراع بينهم وبين أهل القرآن،

لتضع مزيداً من الحجب بين الغرب المأزوم والقرآن الشافي، بل ها هو الغرب ممثلاً بقاعدته في قلب الوطن العربي: إسرائيل، وأجهزة ووسائل النظام الدولي الجديد تنظر إلى الإسلام والمسلمين في كل مكان -والقرآن ليس ببعيد عن هذه النظرة- بأ م المهددون للحضارة الإنسانية المعاصرة، وصار القرآن يقرن بالإرهاب والتطرف والتهديد في الوقت الذي يسحقون حملته في كل مكان، وتطأ الدبابات رقا م، ويحرض العالم -كله- على استئصالهم، بل إن تطبيع العلاقات في إطار الشرق أوسطية لا يمكن أن يتم إلا بعد استبعاد آيات معينة من القرآن الكريم عن التداول، يتقن الذين ألفوا تحريف الكلم عن مواضعه اختيارها ورصدها، لتفريغ ما في القرآن من قدرة وفاعلية ودفع المسلمين إلى قراءته عضين أعضاء مفرقة وأجزاء بحيث لا تكتشف منهجيته، ولا سنن نظمه ولا قواعد أسلوبه، ليبقى المسلمون في تخلفهم ويبقى القرآن ا يد كتاباً لأموا م لا لأحيائهم ولآخر م لا لدنياهم.

ولو أدرك هؤلاء حجم الجريمة التي يمارسو ا بحق البشرية وهم يمارسون عمليات حرما ا وحجبها عن القرآن الكريم، وتأخير البشرية عن اكتشافه، ومعالجة أمراضها به لقتلوا أنفسهم - فذلك خير لهم وأجدى على البشرية، لأنه قد يقلل شيئاً من الحواجز بين القرآن ا يد والبشرية المعذبة.

إن "إسلامية المعرفة" تحاول أن تقوم بمهمة مزدوجة في غاية الثقل والتعقيد، فهي تعمل على القضاء على حالة هجر المسلمين للقرآن الكريم، و إيجاد الوعي لدى الأمة المسلمة بخصائصه المنهجية والمعرفية، لتتعلم كيف تقرؤه على مستوى عصرها، وكيف تجمع بين قراءته وقراءة الكون لتحافظ على نفسها وكيا ا من عمليات التذويب، التي تمارسها المركزية الغربية، وهي تحاول أن تعيد تفصيل وبناء العالم من جديد على مستوى رؤيتها وقبضتها، لأن "إسلامية المعرفة" تدرك أن من غير الممكن المحافظة على أمة القرآن بمنطق ماضوي سكوني أمام محاولات استحواذ المركز الدولي الغربي المهيمن، الذي يرى في النسق المعرفي الإسلامي أو بقاياه نقيضاً لنسق التطور الحضاري الوضعي، القائم على تركيز فائض القيمة لدى الطبقات المهيمنة، والهيمنة على قوة عمل الآخرين ومواردهم وتسخيرها لصالح المركز. ولذلك فهو يحاول بكل قواه محاصرة الإسلام وتذويبه لو استطاع؛ فأية محاولة لتطبيق الشريعة وتمثل -في نظره- عدواناً على الحضارة الإنسانية المعاصرة يجب أن تمنع بكل الوسائل بما فيها الانقلابات العسكرية والثورات المسلحة.

وكل مؤازرة للعمل الإسلامي بأي وجه من الوجوه تعتبر تعزيزاً للإرهاب ومؤازرة للتطرف!! ولذلك لا بد من تجفيف منابع العمل الإسلامي، وسد أي منفذ من المنافذ التي يمكن للإسلام بأي معنى وبأي وجه أن يتنفس منه!

وفي ظل هذه الهجمة الظالمة لم يعد أولئك قادرين على التفريق بين متطرف ومعتدل، مستقيم أو منحرف. فالمعركة تدور حتى على مستوى الاسم والشكل والصورة، فكل ما يمت إلى الإسلام بصلة يجب أن يباد ويدمر، فهو يضرب من يسميه بالمتطرف فإذا انتصر له، أو أحتج على ما جرى له من وصف بنفسه بالمعتدل، صار ذلك المعتدل متطرفاً كذلك يستحق أن يبطش به، لأن الهدف البعيد أن لا يبقى على ظهرها من المسلمين ديار، وأن لا تبقى للإسلام أية آثار.

و"إسلامية المعرفة" إذ تخوض معركتها في الداخل الإسلامي لتحقيق ما أشرنا إليه، تحاول -في الوقت ذاته- أن تعمل على صياغة خطاب الإسلام العالمي، وتحاول أن تساعد العالم المأزوم على اكتشاف علاجه ودوائه وشفائه بالقرآن الكريم ومنهجيته المعرفية، وأن تعمل على فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري وخلفياته الفلسفية الوضعية، لتتمكن البشرية من إعادة الاتصال بين العلوم والمعرفة والقيم، وتوظيف العلوم والمعارف التي بلغتها البشرية في منهجية معرفية إسلامية تؤدي إلى أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية نافية عنها البعد الوضعي، معيدة صياغتها في إطار بعدها الكوني الذي يشتمل على الغائية الإلهية في الكون والحياة والحركة.

هنا تبدو واضحة أهمية وضرورة "إسلامية المعرفة" لا على المستوى الإسلامي -وحده- بل على المستوى العالمي كله. وهذا يوضح لم قامت هذه القضية المنهجية المعرفية على دعائمها الستة وهي:

1. بناء النظام المعرفي الإسلامي المعاصر.
2. إعادة تشكيل وبناء المنهجية المعرفية القرآنية.
3. بناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم بوصفه مصدراً للفكر والمعرفة والحضارة.
4. بناء مناهج التعامل مع السنة النبوية المطهرة بوصفها مصدراً للفكر والمعرفة والحضارة.

5. بناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي لتجاوز فترات التقليد والانقطاع فيه.

6. بناء مناهج التعامل مع التراث الإنساني المعاصر للتواصل مع الفكر والحضارة الإنسانتين.

إن أهمية هذه القضية، بل ضرور ا تجعل الأساتذة والعلماء والمفكرين وطلاب الدراسات العليا خاصة أمام واجبا م الرسالية، وفي مواجهة الدور الخطير الذي عليهم أن يضطلعوا به، وتجعل من البحث العلمي والمعرفي رسالة، وتجعل من الجامعات والمعاهد ومراكز البحث العلمي قواعد ومنطلقات ضة حقيقية قرآنية، تستطيع أن تخرج عالم اليوم بالقرآن من الظلمات إلى النور وتضع البشرية من جديد على صراط العزيز الحميد.

اللهِ الذِي لَه ما فِي السماواتِ وما فِي الْأَرضِ وويلٌ لِلْكَافِرِين مِن عذَابٍ شدِيدٍ الذِين يستحِبونَ الْحياةَ الدنيا علَى الْآخِرةِ ويصدونَ عن سبِيلِ اللهِ ويبغونها عِوجاً أُولَئِك فِي ضلالٍ بعِيدٍ (إبراهيم:2-3).

دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية

عبد ا يد النجار*

تمهيد

إن العقيدة الإسلامية في تحديدها لحقيقة الوجود والإنسان والكون هي "الفكرة" التي صنعت الحضارة الإسلامية، -إذ كل حضارة هي ثمرة فكرة تحدد هذه الحقيقة- وستبقى على مر الدهر هي التي تحرك الأمة إلى هذه الحضارة: استئنافا، وتعديلا، وترشيدا، كما حركتها لصناعتها ابتداء. ولكن هذه العقيدة يتوقف عملها في الدفع الحضاري على كيفية تحمل المسلمين لها. فإن كان تحملها يجري على حال صفا ا وصحتها كما جاءت عليه في حقيقتها من جهة، وكان يجري من جهة أخرى على عمق من النفوس بحيث تأخذ بمجامعها، وتحشد قواها، أفضى ذلك إلى الدفع الحضاري، وإن كان ذلك التحمل يجري على حال تكون فيه صورة العقيدة على انحراف وتشويش أو تجزئة واختصار، وكان من جهة أخرى يجري على حال لا تتجاوز فيه العقيدة مجرد أفكار وخواطر ومعلومات تقع في الأذهان، ولا تنفذ لتأخذ بمجامع القلوب، فإ ا حينئذ تتعطل دافعيتها للنفوس، فلا يكون لها أثر يذكر في الفعل الحضاري، ويكون إذن التراجع والانحسار في التحضر، ويكون العجز عن النهوض لاستئنافه من جديد. وقد كان الخلل الذي أصاب الأمة الإسلامية في تحملها لعقيد ا عاملا حاسما في انحسارها الحضاري سواء ما آل إليه الأمر من انحراف في التصور العقدي، أو من سطحية في التحمل الإيماني تراخي ا الدفع الإرادي للعمل الحضاري. وهذا الخلل بمظهريه هو نفسه الذي يعوق الأمة اليوم عن الانطلاق من جديد للنهوض الحضاري عاملا أساسيا من عوامل الإعاقة، فيكون إذن إصلاح الخلل عاملا أساسيا من عوامل النهضة، بحيث لا يمكن أن يحدث في حياة الأمة الإسلامية انتعاش معتبر، فتنمو هذه الحياة في وجوهها المختلفة وتستأنف شهود التحضر إلا بإصلاح عقدي

* دكتوراه في أصول الدين من جامعة الأزهر، 1981. أستاذ بقسم الدراسات الإسلامية بجامعة الإمارات العربية المتحدة

يرشد تحمل الأمة لعقيد ا لتقع في النفوس من جديد موقع الدفع إلى العمل الصالح المعمر في الأرض، المنمي للحياة.

وتحمل العقيدة الإسلامية يكون على درجات متعددة، أولها الفهم، وذلك بتصور هذه العقيدة على حقيقتها كما ورد ا الوحي. وثانيها التصديق بحقيقتها، سواء في نسبتها إلى مصدرها، أو في قيمتها الذاتية مطابقة للواقع، وتأدية إلى الخير والصلاح. وثالثها صيرور ا مرجعا موجها للفكر في كل ما يتجه إليه البحث، وما ينتهي إليه من النتائج. ورابعها صيرور ا دافعة للإرادة كي تنطلق في سبيل الفعل والإنجاز. وفي كل درجة من هذه الدرجات في تحمل الأمة الإسلامية اليوم يوجد خلل يستوجب الإصلاح، ليتم من إصلاح الاعتقاد تفصيل صلاحه ورشده جملة، ولتكتمل بذلك العناصر التي تجعل من الوضع العقدي للمسلمين عامل ضة حضارية حينما يصبح بالإصلاح وضعا صحيحا، كما كان عند إنشاء التحضر الإسلامي في دورته الأولى.

وفيما يأتي سنتناول بالبيان كيفية الإصلاح العقدي في درجاته الأربع المشار إليها، وذلك من خلال ثلاثة عناصر أساسية: أولها: ترشيد الفهم للعقيدة الإسلامية ترشدا تستقر به هذه العقيدة في النفوس صحيحة صافية جازمة. وثانيها: التأطير العقدي الشامل، بحيث تكون العقيدة هي المرجعية الأساسية التي يصدر عنها فكر المسلم وعمله جميعا. والثالث: هو التفعيل الإرادي للاعتقاد حيث يكون اعتقاد المسلم مؤديا إلى إرادة فاعلة تنطلق في إنجاز العمل الصالح. وفي كل عنصر من هذه العناصر نبين كيف أن الإصلاح العقدي فيه يثمر دفعا إلى النهضة، ولكننا في عنصر رابع نجمل ذلك الدور المتأني من جملة العناصر الثلاثة، ونسميه عاملية الرشاد الاعتقادي في التحضر، وفيه نبين كيف أن هذا الإصلاح العقدي كفيل بإحداث النهضة الإسلامية، أو المساهمة الأساسية فيها، ونناقش المقولات المختلفة لذلك.

ترشيد الفهم العقدي

نقصد بترشيد الفهم العقدي أن يحصل للمسلم تصور لمفهوم العقيدة مطابق قدر الطاقة الإنسانية لما هي عليه في حقيقتها التي جاءت عليه في الوحي، خالصة من أي زيادة أو نقصان أو تغيير أو اضطراب. ويشمل هذا الترشيد ثلاثة عناصر أساسية: ترشيد مصادر الفهم، وترشيد المدلول العام للعقيدة، وترشيد المفردات العقدية.

أ. مصادر الفهم

جاءت العقيدة الإسلامية بينة في نصوص القرآن والحديث، ومقتضى المبدأ الإسلامي الذي يجعل فهم نصوص الوحي قدرا مشتركا بين المسلمين، ويمنع أي كان من أن يدعي احتكار فهم تلك النصوص وتفسيرها ونصب نفسه الناطق الرسمي باسمها لتصبح أفهامة وشروحه ملزمة للناس، بمقتضى ذلك المبدأ فإن نصوص القرآن والحديث تكون هي المصدر الوحيد لمعاني العقيدة الإسلامية الذي يتجه إليه المسلمون لتحصيل مفاهيمها وضبط مدلولا ا.

غير أن نصوص القرآن والحديث تختلف في إخبارها بحقائق العقيدة، فبينما بعضها يخبر بطريق القطع في الدلالة وفي الثبوت، فإن بعضها الآخر يخبر بطريق الظن في أحدها أو فيهما معا، ولهذا فإن المسلمين لما نظروا في هذه النصوص لتحصيل مفاهيم العقيدة منها، فإ م اتفقوا في الفهم فيما يتعلق بالعقائد التي وردت قطعية الثبوت والدلالة، وهي العقائد الأساسية من مثل وحدانية الله وثبوت النبوة والبعث. ولكنهم اختلفت أفهامهم في تلك العقائد التي وردت ظنية في الدلالة أو في الثبوت، أو فيهما معا.

واختلاف المسلمين في الأفهام التي وقع فيها اختلاف لم يبق عند حد ما تقتضيه الحجة العلمية الصرفة في دلالة النص على معناه، أو في ثبوت نسبته إلى مصدر الوحي، بل داخلته ملابسات أخرى كثيرة، يعود بعضها إلى تفاعلات ا تمع الإسلامي في تطوره السريع، وما نتج عن ذلك التطور من المشاكل السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ويعود بعضها الآخر إلى الصراع العقدي والثقافي الذي نشأ عن انتشار الإسلام في أرض الأديان والمذاهب والفلسفات مشرقا ومغربا.

ومن هذه الملابسات المعقدة تطورت الخلافات في الفهم العقدي وتوسعت حتى انتهت إلى ما عرف في التاريخ الإسلامي بالفرق الإسلامية، التي هي في حقيقتها فرق مبنية على الاختلاف في الفهم العقدي. ولما تميزت الفرق بكيانا ا، وتوسعت أنظارها واهتماما ا، ولابست الحياة الإسلامية العامة بجميع وجوهها: سياسة واجتماعا واقتصادا، انضافت في أنظارها وتقريرا ا العقدية ملابسات أخرى إلى تلك الملابسات التي أشرنا إليها آنفا. وهي ملابسات يعود أكثرها إلى ما نشب بينها من صراع فكري بالأساس، وسياسي اجتماعي في بعض الأحيان، صراعا يجاوز في حالات كثيرة حدود العدالة والقسط ليؤول إلى تحكمات المكابرة والأهواء، أو إلى المصادرات والإلزامات التي لا تستند إلى الأدلة والحجج.

المسلمين قد يصل إلى حد الاقتتال. ولا تزال أثار تلك النـزاعات باقية إلى اليوم تسبب الفرقة والخصام، تستحضر فيها خصومات الماضي حتى وإن أصبحت تلك الخصومات غير ذات موضوع في الحاضر، وتشخص فيها فرق من التاريخ حتى وإن أصبحت نلك الفرق أثرا بعد عين ليس لها في الواقع وجود.

ونذكر في ذلك أيضا العديد من التصورات العقدية التي خالفت مراد الوحي، وانحرفت عن الصورة الحقيقية كما وردت فيه، وذلك بحكم التأويلات المتطرفة يمينا أو شمالا، فإذا هي تقعد الأمة عن ممارسة مهمتها الحضارية أو تسهم في ذلك بقدر كبير. ومن تلك التصورات المنحرفة ما فشا في قسم كبير من الأمة من عقيدة الجبر التي تعطلت ا الأسباب في الأذهان، فانكفأ الناس عن طلبها في تعاملهم مع بعضهم وفي تعاملهم مع الكون، وسقطوا في الاتكال، فإذا هو الخمول والسكون، وإذا هو التراجع الحضاري، ثم العجز عن الحركة لمعاودة النهوض. ومثل هذه العقيدة المنحرفة فيما آلت إليه أفهام المسلمين كثير، وآثارها في مسيرة التحضر بالغة الضرر وهي تعود كلها بسبب متين إلى الازدواجية في مصادر فهم العقيدة.

وبناء على ما تقدم فإن من أول مظاهر الترشيد في تحمل الأمة لعقيد ا هو أن تؤوب في هذا التحمل إلى المصدر النصي مصدرا وحيدا لفهم العقيدة، بحيث تطلب حقائق العقيدة وتضبط صورها بالرجوع إلى القرآن والحديث مصدرا ملزما وحيدا؛ وأما أفهام السابقين من الفرق والعلماء والباحثين فإ ا تصبح لا تعدو أن تكون وسيلة مساعدة على الفهم المباشر من القرآن والحديث، ويصبح الرجوع إليها مقتضى من مقتضيات المنهج في البحث والنظر، وليس بحال مقتضى من مقتضيات التدين باعتبارها مصدرا للعقيدة، وحينئذ فإ ا تكون مبسوطة على بساط الامتحان والنقد، فيؤخذ منها ويرد، ويتحرى منها ما هو أقرب إلى الحق بقطع النظر عن نسبته إلى الفرق والأشخاص.

وإذا كان العموم من أفراد الأمة لا يقدرون في واقعهم الحالي الرجوع المباشر إلى نصوص القرآن والحديث لتحديد أفهامهم العقدية، فإن النخبة القادرة منها على ذلك يقتضي الرشد في فهمها أن ترتبط مباشرا ـذه النصوص لتجعلها المصدر الملزم للتصور العقدي ثم تتوسع هذه السيرة شيئا فشيئا بتوسع قدرة المسلمين على الارتباط المباشر بالقرآن والحديث، ويصبح ذلك سنة عامة للناس يكون الاحتكام فيها في الأفهام إلى نصوص الوحي، ولا تتخذ آراء المتناظرين والشراح إلا مساعدات على الفهم يستأنس ا استئناسا في غير إلزام.

وحينما تخلص الأمة أوبتها إلى القرآن والحديث في فهم العقيدة، فإ ا ستنفتح لها أبواب الفهم الصحيح، وتتخلص من منحرفات الصور ومبتدعا ا: إذ أن العكوف على النص القرآني والحديثي عكوفا متأنيا خالصا من نــزعات الهوى والعصبية من شأنه أن يبصر بوجوه الحق في مدلولاته العقدية فكثير من موارد تلك المدلولات قاطع في الدلالة والثبوت، وما كان فيها ظنيا لا يلبث أن يثبت يتبين مدلوله برد بعضه إلى بعض لدراسته ضمن وحدة موضوعية تتكامل فيها المعاني الجزئية لتكون المعنى الكلي، وأخذ بعين الاعتبار للسياقات التي ترد فيها المعاني العقدية، فإ ا عنصر مهم في تحديدها. ولو جمع في كل معنى من معاني العقيدة ما ورد فيه من آيات وأحاديث، ثم درست تلك الآيات والأحاديث بالمنهج الذي ذكرنا بعيدا عن الموجهات الخارجية لكان الانتهاء إلى مدلول هو المدلول المراد من الوحي، لالتقى عنده الناس معضمهم إن لم يكونوا كلهم[1].

إن حقائق العقيدة ثابتة لا تتغير، وهي ليست متعلقة بظرف من الظروف أو بحال من الأحوال، فالله واحد في كل حين، والآخرة حق أبدي والإنسان مكرم في كل زمان، وهو مكلف بإقامة الخلافة في الأرض إلى يوم القيامة، وهكذا الأمر في كل حقيقة من حقائق العقيدة، فأي مسوغ لوجود اختلافات في الأفهام سوى تحكيم الاعتبارات الظرفية، إن لم تكن اعتبارات الهوى والعصبية؟ وإذا كان الاختلاف في فهم الأحكام الشرعية يسوغه أن هذه الأحكام موضوعة لمعالجة أحوال واقعية، وهي متغايرة بتغير الظروف، فيكون لكل ظرف حكم يحقق فيه مقصد الشريعة، فإن أحكام العقيدة وضعت تتصف بالإطلاق الذي لا تقيده الظروف، فمسوغ الاختلاف فيها غير وارد مثل أحكام الشريعة. وقد جانب المعتزلة قديما الصواب حينما دفعهم إخلاصهم في إثبات وحدانية الله إلى المغالاة في التشبث بمقولة وحدة ذات الله وصفاته، ومقولة خلق القرآن لمواجهة التثليث المسيحي الذي كان يهاجم التوحيد الإسلامي[2]، فهم قد حكموا ظرفا معينا من الواقع في فهم حقيقة من حقائق العقيدة، ولكن مجانبة أكبر للصواب تتمثل في تنازع فئات المسلمين اليوم حول هذه القضية، وقد ولت الظروف التي نشأت فيها، والأطراف التي تنازعت حولها منذ قرون.

[1] لم تتجه دراسة العقيدة لا قديما ولا حديثا وجهة الانطلاق من نصوص القرآن والحديث إلا في القليل النادر، والمنهج الغالب هو أن يقع الانطلاق من القضية نفسها، فيتخذ فيها رأي، ثم تستدعى نصوص القرآن والحديث للتأكيد، وذلك منهج يحتاج إلى إصلاح جذري ليتخذ النص منطلقا يحدد الوجهة، لا مؤيدا لها بعد تحديدها من خارجه.

[2] راجع في ذلك (بالاشتراك) "المعتزلة بين الفكر والعمل". تونس: الشركة التونسية للتوزيع، 1986، ص41.

وقد أسفرت هذه الملابسات كلها عن وضع من الفهم العقدي لمسائل كثيرة لم تكن فيه نصوص الوحي هي المصدر الأول والأخير في الفهم، بل داخلته عوامل أخرى عن قصد أو غير قصد، تبدت فيه مظاهر من التأويل وألوان من التعصبات التي تصدر كلها عن غير خلوص في الالتزام بالنص ومقتضياته الذاتية.

ولما تطاول الزمن، وآل الأمر إلى الجمود والتقليد في الفكر كله بما فيه الفهم العقدي، استقرت الأفهام العقدية المختلف فيها على وجوه اختلافها منسوبة إلى أصحا ا من الفرق والأشخاص، وكان استقرارها متضمنا الملابسات التي أدت إلى الاختلاف فيها، كما أدت إلى استمرار الثبات عليها من قبل أصحا ا. وكان التقليد صارفا عن النظر في تلك الأسباب والملابسات التي وقع تناسيها، واستقر حال الأمة على أن تتحمل عقيد ا على تلك الأفهام مباشرة وكأنما هي مصدر للفهم العقدي مستقل بذاته، دون الرجوع بالفهم إلى المصدر الحقيقي الذي هو نصوص القرآن والحديث، فيما يشبه ما أصاب أحكام الشريعة من التزام فيها بأقوال الفقهاء والمفتين السابقين دون الرجوع إلى مصدرها الأصلي من القرآن والحديث.

والناظر اليوم في كتب العقيدة ودواوين الفرق الإسلامية، وهي التي تمثل الأفهام العقدية للأمة، يجد أ ا فيما هو مختلف فيه ينأى كثير منها عن المقتضيات الحقيقية لنص الوحي، وذلك بتأويلات مفرطة تميل بإفراطها حينا إلى ناحية الباطن، وتميل حينا آخر إلى ناحية الظاهر، فإذا ا تبدوا غريبة عن الوحي، سواء في المواطن الخاصة التي كانت مناطا للفهم المباشر، أو في الروح العامة والمقاصد الكلية للقرآن والحديث. ومن جهة أخرى فإن كثيرا من الأفهام المختلفة يظهر عند التدقيق فيها أن اختلافها لا يعدو أن يكون اختلافا ظاهريا ناشئا عن اختلاف مصطلحات أو عن تشبث بالتمايز في سياق التعصب المذهبي.

وهذا الوضع الذي آل إليه الفهم العقدي أصبح فيه المسلمون كأنما يتخذون لفهم عقيد م مصدرين ملزمين: الوحي من جهة, وأفهام الفرق والعلماء وتفسيرا م من جهة أخرى، وذلك بمقتضى التقليد و المذهبية الضيقة المتعصبة، كما انتهى إلى ذلك حالهم منذ قرون عديدة.و لا شك في أن هذا المآل المتمثل في ازدواجية المصدر الذي تؤخذ منه أفهام العقيدة قد كان له ضرر كبير لحق بالأمة، وكان سببا معطلا لمسيرة التحضر، وعائقا يعوق النهوض لاستئناف تلك المسيرة من جديد.

وعلى سبيل التمثيل لتلك الأضرار الناشئة عن ازدواجية المصدر نذكر تلك النـزاعات بين الفرق، وما أهدر فيها من طاقات، وما آلت إليه أحيانا من تدابر بين

وحينما يتخذ النص القرآني والحديثي مصدرا وحيدا لفهم العقيدة الإسلامية، ومنطلقا أوليا لتبين مدلولا ا، فإن الخلافات في تصورها ستؤول إلى الزوال إلى حد كبير، وستلتقي الأفهام على قدر مشترك من المعاني، هي المعاني التي جاء الوحي يريدها، على قدر ما في طاقة الإنسان من القدرة على المطابقة بين مراد المخاطب وتصور المتلقي. وحينئذ فإن الأمة تتجاوز أوضاع الفرقة المستنـزفة للطاقات وتتوحد جهودها في محاولة النهضة، كما أن تصورها العقدي لحقيقة الوجود والإنسان والكون سيكون التصور الصحيح الدافع لتلك الجهود الموحدة في طريق الحل والإنجاز.

ب. مدلول العقيدة

بعد ترشيد التحمل العقدي فيما يتعلق بالمصدر الذي يكون منه الفهم، فإن الضرورة تدعو أيضا إلى ترشيد هذا التحمل فيما يتعلق بمدلول العقيدة نفسه، فإن هذا المدلول أصابه هو أيضا الاضطراب والتحريف، كما أصابه الانكماش والاختصار، وكان لكل ذلك انعكاس سلبي على الأمة في مسير ا الحضارية نكوصا و وضا على مرور تاريخها.

والترشيد المتعلق بمدلول العقيدة ذو أهمية بالغة، ذلك لأن العقيدة هي أساس الدين، وهي بالتالي المحدد الأصلي للهوية الإسلامية، وهي المحرك الأساسي لحركة التحضر، والطابع له بطابعه المميز؛ فمدلولها إذا بحسب ما يكون تصوره في الأذهان سعة وضيقا، ووضوحا وغموضا، يكون عمل العقيدة في النفوس تحقيقا للهوية الإسلامية فيها، ودفعا لها إلى التعمير في الأرض والخلافة فيها، وذلك بمقتضى كون العقيدة الإسلامية هي التي تقوم مقام الفكرة الدافعة إلى التحضر كما أشرنا إليه آنفا. وعلى سبيل التوضيح، فإن عقيدة يمتد مدلولها ليشمل تحديد مهمة للإنسان في حياته هي مهمة التعمير في الأرض، فيكون أصلا من أصولها سيكون أثرها في النفوس، طبعا لهويتها وتحديدا لعلاقتها العملية بالكون، أثرا مختلفا لا محالة عن الأثر الذي تحدثه تلك العقيدة لو انحسر مدلولها عن تحديد هذه المهمة للإنسان فأهملت فيها، أو اندرجت ضمن تعاليم ثانوية في نطاق التشريعات العامة. وإذن فإن مدلول العقيدة كما تتصوره في الأذهان، سعة وضيقا، له بالغ الأثر في تحديد المسلك العملي الناشئ عنها.

وإذا كان مدلول العقيدة الإسلامية ظل في أذهان المسلمين مشتركا بين أجيال الأمة في ثبوت امتداده على مساحة تمثل الأسس الكبرى من المعاني العقدية مثل الوحدانية والنبوة والبعث وما تنطوي عليه من المعاني الجزئية، فإنه في مساحة أخرى من المعاني ظل عرضة للتمدد والتقلص عبر تاريخ المسلمين، سواء كان ذلك عن شعور أو غير شعور، فإذا ببعض المعاني الجزئية تعد من مدلولات العقيدة عند بعض

الناس وفي بعض الأزمان، وتعد خارجة عنها -وإن كانت مندرجة ضمن التشريع العام- عند بعض آخر وفي أزمنة أخرى؛ وخذ في ذلك مثالا من تطبيق أحكام الشريعة في جملة من مظاهر الحياة الاجتماعية، فقد ظل عند المسلمين أحد المدلولات الثابتة في العقيدة، ولكن شقا غير قليل من المسلمين انسحب من أذها م هذا المدلول منذ بعض الزمن، فإذا تطبيق تلك الأحكام غير ملزم من الوجهة العقدية، فانحسر مدلول العقيدة في تصورهم عن هذه المساحة من المعاني. ولا شك لهذا الاضطراب في مدلول العقيدة أثره السلبي في حياة الأمة، مما يستلزم ترشيدا هو الذي عنيناه بعبارة ترشيد المدلول.

وحينما نبحث في الأصول النصية أو حتى في كتب التراث عن تعريف يضبط مدلولها بصفة محددة فإننا لا نظفر في ذلك بما يفي بالغرض، ولكن ظل متعارفا بين المسلمين مدلول جملي للعقيدة يتمثل في تلك الحقائق التي جاء ا الدين، وطلب من المسلم أن يتحملها بالتصديق القلبي، حتى إذا ما خرج بعض منها من نطاق التصديق انتفت بسبب ذلك صفة الإيمان وانتقض الاعتقاد جملة. وقد كان هذا المدلول الجملي المتعارف بين المسلمين متأسسا على حديث نبوي جاء يحدد حقيقة الإيمان فجعلت هذه الحقيقة مدلولا للعقيدة، وهذا الحديث هو قوله صلى الله عليه وسلم "الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره"[3]. والحقيقة أن مدلول العقيدة في هذا الحديث مدلول مجمل، وهو يحيل على مساحة أخرى واسعة من معاني العقيدة في الإيمان بالرسول صلى الله عليه وسلم: "لأن الإيمان برسول الله المراد به الإيمان بوجوده وبما جاء به عن ربه"[4]، فالتصديق بكل ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من أحكام ثبتت نسبتها إليه هو جزء من مدلول العقيدة حسب هذا التعريف.

والمتأمل في القرآن الكريم يجد في بياناته مصداقا لهذا المدلول العام للعقيدة بحيث يشمل هذا المدلول الإيمان بكل ما جاء به من عند الله في القرآن والحديث من أوامر ونواه، فإنكار أي منها وتعطيل العمل به مع ثبوت نسبته إلى الوحي يعد ناقضا للعقيدة، وهو مدلول قوله تعالى: ﴿ومن لَم يحكُم بِما أنـزلَ الله فَأُولَئِك هم الْكَافِرونَ﴾ (المائدة:44)، وقوله تعالى: ﴿فَلا وربك لا يؤمِنونَ حتى يحكموك فِيما شجر بينهم﴾ (النساء:65). ففي هاتين الآيتين نفي لصفة الإيمان عمن أنكر حقيقة

[3] أخرجه البخاري ومسلم، وجاء في البخاري في **كتاب الإيمان**، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام.

[4] ابن حجر، **فتح الباري**. 163/1.

التعاليم الإلهية بعد ثبو ا، أو عطّل العمل ا تعطيل حجود[5]؛ وبمفهوم المخالفة فإن مدلول العقيدة يمتد ليشمل الإيمان لكل هذه التعاليم تصديقا بحقيتها وبوجوب العمل ا.

وقد ظل هذا المدلول العام للعقيدة هم المدلول السائد في أذهان المسلمين طيلة العهد الأول، حيث لم يظهر تخصيص لهذا المدلول بمعان دون غيرها مما هو مطلوب من الدين على وجه القطع سواء كان تصديقه بالقلب، أو تصديقا بالقلب وعملا بالسلوك. وقد بدا ذلك بينا في أقوال الصحابة والتابعين، كما بدا في بواكير المؤلفات العلمية على يد أوائل العلماء من الأئمة، وهم المعبرون عن ضمير الأمة، والممثلون لتوجهها العام في التدين، فالكتب المروية عن هؤلاء الأئمة كانت تمتزج فيها أحكام الدين المتعلقة بوجود الله وتوحيده، وبالنبوة واليوم الآخر، مع أحكام الدين المتعلقة بالصلاة والزكاة والحج في سياق أ ا جميعا تمثل مدلولا للاعتقاد باعتبارها مطلوبات دينية يتوجب الإيمان بحقيتها والعمل ا.

وبتقدم الحركة العلمية نشأ في القرن الثاني علم خاص بالعقيدة هو علم الكلام أو علم التوحيد أو الفقه الأكبر، وبرزت في هذا العلم قضايا من الدين دون أخرى، وذلك بسبب ما كانت تتعرض له تلك القضايا من تحديات من قبل أهل الأديان والثقافات القديمة، مثل التوحيد والبعث ونبوة محمد صلى الله عليه وسلم، أو كانت تتعرض له من تحديات من قبل تفاعلات الحياة الاجتماعية مثل قضية القضاء والقدر[6]. ثم ظلت تلك القضايا تزداد في هذا العلم بتزايد الطوارئ المتحدية عبر الزمن حتى استقر علم العقيدة على الموضوعات التي استقر عليها عندما كمل نضجه وتوقف نموه في القرن الخامس للهجرة.

و المتأمل في الموضوعات التي تناولها علم العقيدة بالبحث كما انتهت إليه في كبرى المدونات الجامعة لهذا العلم، مثل كتاب المواقف لعضد الدين الإيجي (توفي 756) بشرح السيد الشريف الجرجاني (توفي816)، يجد أ ا لم تستوعب كل مساحة مدلول العقيدة، بل هي تناولت قضايا أساسية كبرى تتركز على وجود الله تعالى وصفاته، والنبوة والبعث، والقضاء والقدر والإيمان، وما يتعلق ا من مسائل

[5] راجع في هذا المعنى الرازي، **التفسير الكبير**، ج11، ص27. وابن عاشور، **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984، ج6، ص211.

[6] راجع نشوء البحث في هذه المسائل في كتابنا: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**. بيروت: دار الغرب الإسلامي، بيروت 1992.

فرعية، وما يمهد لإثبا ا من مقدمات هي خارج العقيدة أصلا مثل مسائل طبيعية وأخرى نظرية عقلية.

والسبب في اقتصار علم العقيدة على هذه القضايا دون غيرها أن هذا العلم نشأ علما ذا غاية دفاعية: إذ هو كما استقر عليه الأمر في تعريفه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه."[7] فهو إذن معني بالمسائل العقدية التي يقتضي الحال الدفاع عنها إثباتا لها وردا للشبه الموجه إليها، واندراج المسائل فيه إنما كان بناء على الحاجة إلى الدفاع عنها، إما بأسباب خارجية أو داخلية. و قد كان الأمر كذلك تاريخيا فنشوء البحث في هذه المسائل كان متطاولا في الزمن بحسب حدوث الأسباب الداعية للدفاع[8]، والمسائل التي لم تدع الحاجة إلى الدفاع عنها لم تدرج بصفة أساسية في علم العقيدة، فلم تصبح ضمن مسائله إلا أن تكون بصفة عارضة.

ولما توقف الفكر الإسلامي عموما عن النمو والإبداع بعد القرن الخامس، ومن ضمنه الفكر العقدي، كلّ هذا الفكر عن مهمة الدفاع العقيدة بالتصدي للتحديات المستجدة الموجهة لمسائل دينية، بعض منها قد لا يكون تعرض إلى مثل تلك المسائل التي تدعو الحاجة إلى الدفاع عنها تباعا بمقتضى تعرضها للتحديات، وبذلك توقف هذا العلم في مسائله، وانغلق على مواضيعه السابقة، وأصبح العمل فيه لا يعدو أن يكون ترتيبا وتبويبا، أو شرحا وتوسيعا، أو اختصارا و ذيبا.

وبمرور الزمن أصبح كثير من متأخري المسلمين يقع في نفوسهم الظن بأن مدلول العقيدة الإسلامية إنما هو محدود بحدود المسائل التي انتظمها علم العقيدة وانغلق عليها بحكم توقفه عن النمو قرونا طويلة، وأما ما عدا ذلك من مسائل الدين فهي مسائل شرعية وليست عقدية، فلم تدرج ضمن هذا المدلول، ولم يكن لها إذن منـزلة من الرسوخ في النفس والتأسس فيها كما كان لتلك المسائل الأخرى، ولم يكن لها بالتالي موقع التوجيه والدفع الذي يكون للمسائل المندرجة ضمن مدلول العقيدة، إذ تشكل تلك المسائل بمقتضى صفتها العقدية الموقف الديني العام للفرد المسلم وللأمة عامة، وهي التي توجه الحياة كلها؛ إذ العقيدة هي الموجهة للحياة.

ولو تأملت أوضاع المسلمين من حيث مدلول العقيدة في أفهامهم كما انتهى إليه الأمر منذ قرون، وكما هو الأمر اليوم عند عامة المسلمين، بل عند كثير من خاصتهم

[7] الإيجي، **المواقف**. القاهرة: بولاق، 1913، 14/1.

[8] راجع كتابنا، **مباحث** في **منهجية الفكر الإسلامي**. مرجع سابق، ص102وما بعدها.

المتعلمين وعند بعض من المختصين في علوم الدين، لو تأملت ذلك لوجدت أن هذا المدلول يتركز على القضايا الأساسية في العقيدة، وهي الإيمان بالله والنبوة والوحي والملائكة والقدر، وما هو مندرج ضمنها، وأنه لا يتسع لمسائل أخرى ذات معان عقدية أيضا، يدخل التصديق ا إلى دائرة الإيمان، ويخرج التكذيب ا إلى دائرة الكفر، ومن أمثلتها مسألة حاكمية الشريعة الإسلامية، وموالاة الكفار، والروح كجزء من التركيب الإنساني، ومهمة الخلافة في الأرض كغاية لحياة الإنسان، والعدالة الاجتماعية كقاعدة في بناء ا تمع. فهذه المسائل وأمثالها رغم ما لها من مدخل في تحقق الإيمان وعدمه، إلا أ ا لا تدخل اليوم ضمن دائرة المدلول العقدي عند الكثير من المسلمين، وإنما هي عندهم مسائل شرعية لا ترقى إلى درجة الاعتقاد، ولا تراها تدرج في اهتماما م التعليمية والدعوية ضمن المؤلفات والبيانات العقدية.

وقد أدى هذا الانحسار في مدلول العقيدة في الذهنية الإسلامية إلى نـزوع هذا المدلول منـزعا تجريديا ابتعد به عن وجوه الحياة العملية، حيث أصبحت الأذهان تنصرف في تحملها للعقيدة إلى عالم الغيب دون وصل له بعالم الشهادة من واقع الحياة الجارية؛ إذ كأنما الاعتقاد يقتصر على الاعتقاد بالغيب، وكان لذلك انعكاس سيء على الحياة العملية للمسلمين، إذ تقاعست هذه الحياة عن الاندفاع نحو التعمير في الأرض باستثمار الكون، وترقية الإنسان بالحرية والعدالة والسعي الدؤوب لتحقيق الخلافة، فهذه مسائل خارجة في دائرة الوعي عن أن تكون مسائل عقدية، وماذا يدفع توجيه الحياة إليها إذا لم يكن إيمان بأ ا من صلب العقيدة الإسلامية؟ ويشيع اليوم في دوائر الكثير من الدعاة والمؤسسات الدعوية والتعليمية الدينية، فضلا عن دوائر العامة من المسلمين، يشيع الاهتمام الكبير لمسألة الجن كمسألة عقدية، بينما لا تدرج مسألة العدالة الاجتماعية، أو موالاة الكفار ومعادا م، أو مهمة الخلافة ضمن ذلك الاهتمام العقدي، فكيف إذن يمكن أن تتجه حياة المسلمين في اتجاه النهوض الحضاري؟ وكيف لا تبقى العقول مشدودة نحو ا رد دون قدرة على الفعل في الواقع؟

ومن ذلك يتبين أن الضرورة تدعو -عاملا من عوامل الدفع للفعل الحضاري- إلى أن يتم في الأمة ترشيد في تحملها لمدلول العقيدة بتوسيع هذا المدلول في الأذهان ليشمل دائرة من المسائل أفسح من هذه المسائل التي يشملها الآن، ولتكون صورته في النفوس كحقيقة في واقع الأمر كما جاء في القرآن والحديث، وكصورته التي كان عليها في أذهان أوائل المسلمين حينما كانوا يفهمون انطلاقهم في الآفاق لنشر الدعوة وتحرير العباد من الطواغيت، والتعمير في الأرض على أنه جزء من مدلول العقيدة،

فكان انطلاقهم فاعلا، وإنجازهم الحضاري مشهودا، وما كانوا في ذلك الفهم لمدلول العقيدة إلا صادرين عن روح القرآن والحديث في تعدية هذا المدلول إلى دائرة واسعة من تعاليم الدين ذات البعد العملي، هي أوسع بكثير من تلك التعاليم ذات البعد النظري، وإن تكن هي الأساس الأول للاعتقاد. لقد جاء في القرآن المكي، وهو المؤسس للعقيدة في النفوس، وصل دائم، بين حقائق الوحدانية والبعث والنبوة من ناحية، ومفاهيم اجتماعية مثل كفالة اليتامى والمساكين، والقيام بالعمل الصالح، من ناحية أخرى، وفي ذلك أبلغ الدلالة على تعدية دلالة العقيدة إلى مثل تلك الحقائق، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إعادة بناء الفهم العقدي بترتيب مفردات العقيدة في نطاق هذا المدلول؟

جـ. مفردات العقيدة

أن ترشيد مدلول العقيدة في تصور المسلمين يستلزم نظرا جديدا في المفردات العقدية التي تندرج في ذلك المدلول بمقتضى ما يراد من ترشيد، وهذا النظر يقتضي إدخالا جديدا للعديد من مفردات العقيدة في الوعي العقدي للأمة، بحيث تصبح هذه المفردات تتنـــزل في الأذهان على أ ا أسس في الدين، وأن الإخلال ا إنما هو إخلال بالدين. وليس ذلك من باب الابتداع، وإنما هو من باب إرجاع المفاهيم إلى نصا ا الحقيقي، وإحلالها في التصور الذي جاءت عليه في نصوص الوحي، والذي كانت عليه في أذهان أوائل المسلمين. ويستلزم هذا الترشيد إبرازا للمفردات العقدية العائدة وتأصيلا لها في نصوص الوحي، لتصبح بذلك كله مدرجة دعويا وتربويا ضمن الدعوة إلى العقيدة الإسلامية والتربية عليها، ومدرجة علميا ضمن علم العقيدة الذي يمد الدعاة والمربين بمادة الدعوة في هذا ا ال.

وفي نطاق هذا الترشيد فإن المفردات الأساسية للعقيدة، وهي تلك التي ضبطها حديث الإيمان الآنف الذكر، ستبقى بصفة دائمة وفي الأحوال كلها هي مركز الثقل للتصور العقدي للمسلمين؛ إذ هي جوهر الدين وأساسه. ولكن قضايا أخرى جزئية مدرجة في المنظومة العقدية كما هي في وعي المسلمين يمكن أن تؤخر في الترتيب والاهتمام لتزاحمها مفاهيم عقدية من تلك التي يقتضي الترشيد إبرازها من جديد وإدخالها في الوعي العقدي للأمة، وبذلك يكون الترشيد العقدي متناولا لذوات المفردات، و الها ومراتبها في منظومة الاعتقاد.

ترشيد المفردات: الترشيد في مستوى ذوات المفردات من حيث إبرازها مجددا في الوعي العقدي يمكن أن يتناول قضايا متنوعة منها ما هو ذو بعد خلافي[9] عام، وبعضها ذو بعد اجتماعي وآخر ذو بعد كوني، ورابع ذو بعد تشريعي، وهي في عمومها ذات صلة ببعضها قد تبلغ مبلغ التداخل، وهي أيضا كذلك بالنسبة لسائر مفردات العقيدة الأخرى، ولكن تقسيمها إنما هو على سبيل البحث والبيان.

والقضايا ذات البعد الخلافي العام تشمل حقيقة خلافة الإنسان في الأرض باعتبارها المهمة التي خلق من أجلها الإنسان، وتشمل أيضا حقيقة الإنسان نفسه في خلقه الأول وفي تركيبه من المادة والروح، وفي قيمته الذاتية ومنـزلته في الكون. كما تشمل أيضا شهادة الأمة الإسلامية على الناس، باعتبارها المهمة التي أناطها الله ا إزاء الأمم، تبليغا للدعوة إليها وإنقاذا لها من الظلال، وتنويرا لها بالعلم والدين، وقياما إزاءها بالقسط والعدل.

إن هذه القضايا هي من صلب العقيدة الإسلامية، إذ لو اعتقد معتقد أن الإنسان ليس له من مهمة في الحياة، وأن وجوده ليس إلا عبثا أو نقمة، أو اعتقد أن مهمته لا تتجاوز إشباع الرغبة وتحقيق اللذة لكان بذلك خارجا من ربقة العقيدة الإسلامية، مارقا من الدين كله. وكذلك الأمر لو اعتقد أن الإنسان ليس إلا بعدا ماديا صرفا في تكوينه، أو أنه كائن تافه حقير لا قيمة له في معرض الموجودات الكونية، أو أن الأمة الإسلامية أمة منكفئة على ذا ا لا شان لها بالأمم والشعوب، أو أ ا مطلوب منها أن تعمل على استعباد تلك الشعوب وقهرها وإبقائها في غياهب الجهل والضلال والانحطاط، فكيف إذا لا تبرز هذه القضايا لتكون في وعي المسلم من ضمن المعتقدات التي يتحدد ا الانتماء للدين والخروج منه؟ إن انسحا ا من مساحة هذا الوعي يمثل لا محالة خللا عقديا يستلزم التصويب والترشيد.

والقضايا ذات البعد الاجتماعي تشمل حقيقة العدالة الاجتماعية، وحقيقة التكافل بين أفراد الأمة، وكفالة الأمة لأفرادها، وحقيقة الحرية الشخصية والعامة بضوابطها، وحقيقة حق الإنسان في التكريم المادي والمعنوي، فهذه القضايا هي أيضا من مدلول العقيدة الإسلامية. فكثيرة هي الآيات والاحاديث التي تقرن هذه الحقائق الاجتماعية بحقيقة التوحيد أو حقيقة النبوة أو البعث جاعلة إياها بعدا من أبعادها ولازمة من لوازمها، ونذكر في ذلك على سبيل المثال قوله تعالى في أسباب المصير إلى الجحيم كما جاء على ألسنة الكفار حينما سئلوا: ما سلَكَكُم فِي سقَر، قَالُوا لَم نك مِن الْمصلين، ولَم نك نطْعِم الْمِسكِين، وكُنا نخوض مع الْخائِضِين، وكُنا

[9] نسبة إلى الخلافة في الأرض.

نكذب بيوم الدين (المدثر: 42-46)، وقوله صلى الله عليه وسلم: "أيما أهل عرصة أصبح فيهم أمرؤ جائعا فقد برئت منهم ذمة الله تعالى."[10] وأمثالها مما هو في موضوعها كافية في بيان اندراج هذه الحقائق الاجتماعية ضمن مدلول العقيدة، وهي مستند لترشيد هذا المدلول في أذهان المسلمين بحيث تصير مندرجة فيه ضمن وعيهم العقدي.

والقضايا ذات البعد الكوني تشمل قضية تسخير الكون للإنسان وأنه معد لأجله، ومنفتح لاستعطائه، وممهد له لينجز مهمتهم التي من أجلها خلق، وقضية استثمار الكون والانتفاع بمرافقه وتسخير مقدراته لبناء الحياة في اتجاه الغاية العليا وهي تحقيق الخلافة، ابتداء بالتدبر والتفكر لتحصيل العلم، وانتهاء بالاستثمار التطبيقي النفعي لذلك العلم، وقضية الرفق بالكون و الحفاظ عليه من أن تناله أيدي الفساد والتدمير. فهذه القضايا ذات بعد عقدي كما جاء في القرآن والحديث، فقد جاء في القرآن الكريم من الأوامر المؤكدة المكررة للتأمل في الكون والتدبر فيه والانتفاع به ما يرقى بهذه الحقيقة إلى أن تكون في دائرة الاعتقاد، وقد جاء في الحديث النبوي خبر المرأة التي دخلت النار في هرة، وهو إشارة إلى فداحة التخريب في الكون والإفساد فيه، وفداحة العقاب الذي ينتهي إليه في الآخرة، مما يبين البعد العقدي لهذه القضية. ولو تعطل ارتفاق الكون بالعزوف عن التدبر العلمي وعن الاستثمار النفعي، وكذلك لو عومل الكون بالإفساد والتدمير، لتعطلت مهمة الإنسان التي من أجلها خلق، فكيف لا يكون ذلك إذن مندرجاً ضمن دائرة مدلول العقيدة؟

والقضايا ذات البعد التشريعي تشمل كل أحكام الشريعة الإسلامية من حيث الإيمان بحقيقتها. فحكم الوجوب للصلاة والزكاة والحج، وحكم الحرمة للزنا والربا والخمر، وكذلك سائر أحكام الشريعة، يندرج الإيمان بحقيتها ضمن مفردات العقيدة، إذ جحودها والتكذيب بها يفضي إلى انحلال الإيمان وانتقاضه، ولهذا السبب فإن الفارابي (توفي 339هـ) في تعريفه لعلم الكلام، (وهو العلم المفصل لمفردات العقيدة) ضمن إحصائه للعلوم، عرفه بقوله: "صناعة الكلام يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل"[11]. وهو يقصد بالآراء الأحكام الدينية المطلوب تحملها بالتصديق القلبي مثل الوحدانية والبعث، ويقصد بالأفعال الأحكام المطلوب تحملها بالتصديق والعمل مثل الصلاة

---

[10] أخرجه البخاري في **الأدب المفرد**.ص20.

[11] الفارابي، **إحصاء العلوم**. تحقيق عثمان أمين، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1968، ص131.

وحرمة الزنا، فقد صارت إذن كل الأحكام الثابتة من الشريعة أحكاماً عقدية من حيث الإيمان ا، وهي تندرج ضمن علم العقيدة من حيث الاستدلال عليها ونصر ا بالبرهان. وقد رأيت هذا التعريف لعلم الكلام أنضج تعريف وقفت عليه وأكثره شمولاً ودقة.

إن المفردات التي أوردناها آنفاً لم تكن غائبة في أذهان المسلمين عن الوعي الديني العام، ولكنها كانت غائبة عن الوعي العقدي في تلك الأذهان، وهو الذي به تحتل موقعاً دافعاً موجهاً للحياة كلها. ولذلك فإنك لا تجد لهذه المفردات حضوراً في الخطاب العقدي لا في جهود الدعاة، ولا في كتب العقيدة ومؤلفا ا، ولا في مناهج التربية والتعليم. وقد تجد في هذه كلها بيانات وافية في الإطار العقدي عن العلاقة بين ذات الله وصفاته هل هي عين أو غير؟ وعن القرآن الكريم هل هو قديم أو مخلوق؟ وعن الجنة والنار هل هما مخلوقتان من قبل يوم القيامة؟ وهل حكمهما الأبدية أم الفناء؟ ولكنك لا تظفر بأي بيان عن مهمة الخلافة في الأرض، وعن تكريم الإنسان، وعن العدالة الاجتماعية، وعن ارتفاق الكون، اعتباراً في ذلك لكون تلك مفردات عقدية، وهذه لا تندرج في مدلول العقيدة، وهذا خلل بين في الاعتقاد آل إليه أمر المسلمين منذ زمان.

ومع كون هذه المفردات العقدية لا تقع في الذهن الإسلامي ضمن دائرة الوعي العقدي، فإ ا أيضاً تتعرض لتحديات كبيرة من قبل الثقافة الغربية، تتمثل في تلك المذاهب التي تدعو إلى عبثية الحياة بصفة مباشرة أو غير مباشرة، مثل الوجودية وامتدادا ا في الفنون والآداب، وتلك المذاهب المادية التي تفسر الإنسان على إنه بعد مادي صرف، وتلك التي تقوم على الفردية المطلقة التي يتلاشى فيها معنى العدالة الاجتماعية، وهذا فضلاً عما تتعرض له عقيدة حاكمية الشرع من هجومات مباشرة نظرية كما يبدو في المذهب العلماني، وعملية كما يبدو في ميدان القانون الوضعي الذي غزا العالم الإسلامي. ولهذه المذاهب كلها، الظاهر منها والمستتر، أغراض هجومية على المعتقدات الإسلامية، ولتلك الأغراض تحققات في الواقع، مختلفة الأشكال.

وحينما يضاف هذا التحدي لما ذكرت من المفردات العقدية إلى ما كان حاصلاً من انسحا ا من الوعي العقدي في الذهنية الإسلامية، فإن وضعها يزدادا سوءاً في واقع التدين الإسلامي، بما يخشى أن يؤول الأمر فيه إلى انحراف عقدي أفدح على صعيد التصديق الإيماني، وعلى صعيد الأثر العملي معاً. وذلك كله يدعو حيثياً إلى أن تدرج هذه المفردات ضمن جهود التوعية العقدية لتصبح مجدداً واقعة في وعي الأمة

موقع الاعتقاد الواعي المكين في النفوس، بدلاً من الموقع الهامشي الذي تتنـزل فيه الآن فلا يثمر في واقع الحياة العملية شيئاً يذكر.

ترشيد الترتيب: حينما تدرج هذه المفردات في المنظمة العقدية من الوعي الإسلامي فإن ترشيد الاعتقاد يتعدى أيضا الترتيب الذي تكون عليه المفردات العقدية في الأذهان، بحيث تتنـزل فيها بحسب اعتبارات ليست هي تلك التي تترتب ا اليوم مفردات العقيدة في أذهان المسلمين، فتحدد أحجام الاهتمام ا، وأقدار حضورها في الوعي شده وخفة، ومدى استخدامها في الإيقاظ والتوجيه والدفع، وإنما اعتبارات أخرى يقتضيها هي أيضاً الترشيد ليترشد الترتيب التي تفضي إليه.

والوضع القائم حالياً في مراتب المفردات العقدية كما هي في وعي المسلمين هو وضع منحدر في معظمه من قرون خوال أفضى إليه أيلولة الفكر العقدي الإسلامي إلى الجمود على الموروث الواصل إليه، فاستصحب فيما استصحب ترتيب المفردات كما كان عليه الأمر في قرون النضج والاكتمال لعلم العقيدة في القرن الثالث والرابع والخامس للهجرة.

ولما نتأمل الوضع الحالي لتراتب المفردات العقدية للكثير من المسلمين بل لمعظمهم، كما يبدو في اهتمام الدعاة، وفي مؤلفات العقيدة، وفي مناهج التعليم، فضلاً عن تصور العامة من أفراد المسلمين، حينما نتأمل ذلك نلفي أن هذا الترتيب الحالي لتلك المفردات تحكمه اعتبارات يعود بعضها إلى تحديات قديمة كانت قد وردت على العقيدة، وإذا بذلك الاهتمام يستصحب إلى الآن مع زوال التحديات التي اقتضته في ذلك الزمن، ويعود بعضها الآخر إلى خصومات وخلافات مذهبية بين الفرق المختلفة، فكانت بعض المسائل يبرزها ذلك الخلاف، وتتخذ الآراء فيها مستمسكاً للتميز والاستقلالية المذهبية، وربما عاد بعض منها إلى ولع الخيال الشعبي بأخبار المغيبات والخوارق فتبرز المسائل العقدية ذات الصلة بذلك، وتبقى بعد ذلك مقدمة المرتبة رغم تبدل الأحوال والظروف. وهكذا نجد بحسب هذه الاعتبارات مسائل عقدية ذات صفة جزئية ثانوية تحتل مركزاً مهماً في حجم الاهتمام ا، وتتقدم على مسائل أخرى ذات أهمية حقيقية في البناء العقدي الإسلامي. ومن الأمثلة في ذلك: العلاقة بين ذات الله وصفاته، وخلق القرآن ورؤية الله، وتأويل الصفات الخبرية والشفاعة، وطبيعة الجنة والنار والجن وأحكامه، فهذه المسائل وأمثالها إنما أخذت من الاهتمام حيزاً كبيراً لظروف وأحداث معينة، أو لخصومات ونـزاعات بين الفرق،

وأكثر ذلك لم يبق منه اليوم شيء، ويكفي في الاعتقاد ا تحكيم خبر نصي من القرآن والحديث لتستقر في مكا ا الطبيعي من الوعي العقدي للمسلم.

والحقيقة أن ترتيب المفردات العقدية في منازل الوعي العقدي للمسلم نوعان: ترتب بحسب ذات المفردات، وتتقدم فيه الأصول على الفروع، والكليات على الجزئيات، وهو الذي ينبغي أن تستقر عقيدة المسلم عليه: إيماناً بالله وبالنبوة وبالبعث، ثم بسائر التفاصيل فيها، وسائر الغيبيات التي جاء ا الخبر الشرعي. وترتب دعوي تقتضيه متطلبات الدعوة، فتقدم حسب هذه المتطلبات مسائل وتتأخر أخرى للدفاع عنها في هجوم موجه إليها، أو لإحيائها من غفلة طرأت عليها، أو لتحفيز المسلمين ا ودفعهم إلى الحركة والنهوض. وبحسب هذا النوع يقتضي الحال في واقع الأمة اليوم أن تتأخر في وعيها العقدي مفردات كثيرة كتلك التي ذكرناها منذ حين، وأن تتقدم لتصبح في صدارة الاهتمام مفردات أخرى كتلك التي أوردناها آنفاً، والتي كانت مسحوبة من دائرة المدلول الاعتقادي، فإن تلك المفردات هي الكفيلة اليوم بإيقاظ الأمة من غفلتها، ودفعها لتعاود الحركة، وتبنى الحياة الخلافية بارتفاق الكون والشهادة على الناس كما سنبينه بعد، ولا يخفى أن قصدنا بتقديم هذه المسائل في الترتيب، إنما هو في نطاق الحقائق الأساسية للاعتقاد وليس تقديماً لها عليها. لا في الترتيب الذاتي، ولا في الترتيب الدعوي.

وحينما ينتظم فهم العقيدة على الأسس التي بيناها فيما يتعلق بمصدر العقيدة ومدلولها ومفردا ا، فإن ذلك سيعكس لا محالة رشاداً في تصور العقيدة التصور الصحيح كما هي عليه في مصادرها، وكما كانت عليه في عهد السلف من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم، أولئك الذين اندفعوا بتصورهم ذاك يغمرون الأرض تعميراً شاملاً، فإن انحراف التصور واضطرابه إنما ينشأ عن خلل الفهم، فإذا ما رشد الفهم رشد أيضا التصور الحاصل منه. فسيكون ذلك عاملاً أساسيا من عوامل النهضة، إذ التحضر الإسلامي لا يقوم إلا على التصور العقدي الصحيح سواء في حال الابتداء كما كان، أو في حال الاستئناف كما نرجو أن يكون[12].

التأطير العقدي الشامل

[12] راجع في المعاني المتعلقة بفهم العقيدة: أبو علي المودودي: **الحضارة الإسلامية، أسسها ومبادئها**، والمقدمة التي كتبها محمد عبد الحكيم خيال لهذا الكتاب، سيد قطب: **العدالة الاجتماعية** في **الإسلام**، و محمد المبارك: **نظام الإسلام، العقيدة والعبادة**، وعبد ا يد النجار: مقدمة تحقيق كتاب **تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين**، **ومباحث** في **منهجية الفكر الإسلامي** (أنظر ثبت المراجع).

ليست العقيدة الإسلامية مفاهيم تنحصر قيمتها في التصديق القلبي ا في حد ذا ا، وإنما ذلك هو جزء من الإيمان ا فحسب، باعتبار أنّ معرفة الحق والإيمان به فضيلة مطلوبة في ذا ا. والجزء الثاني من تلك القيمة هو ما يحدثه الإيمان بالعقيدة من أثر شامل في حياة الإنسان الفكرية والعملية. وتلك نقطة فارقة بين العقيدة الإسلامية وسائر العقائد في المذاهب والأديان.

وفي نصوص القرآن والحديث تأكيد مستمر على هذه الحقيقة، وإرشاد دائم إليها علما من الله تعالى بسرعة ما يقع للناس من الانحراف فيها بالفصل بين الاعتقاد وبين العمل الفكري والسلّوكي، وذلك في مثل قوله تعالى: الذِين يذْكُرونَ الله قِياماً وقُعوداً وعلَى جنوبِهم ويتفَكرونَ فِي خلْقِ السماواتِ والْأَرضِ (آل عمران:191)، حيث يجعل التفكر في خلق الله تعالى من مظاهر الكون بعدا من أبعاد الإيمان بالله، وقواه تعالى: وعد الله الذِين آمنوا مِنكُم وعمِلُوا الصالِحاتِ لَيستخلِفَنهم فِي الْأَرضِ كَما استخلَف الذِين مِن قَبلِهم (النور:55) حيث يقرن الإيمان بالعمل الصالح إقران تلازم يترتب عليه الجزاء. فالإيمان بالعقيدة في الآيتين هو إيمان يمتد كي تكتمل قيمته إلى الفكر والسلوك معاً.

وبعد مدة من تحقق وحدة العقيدة والعمل في أذهان المسلمين طرأ على هذه الوحدة انفصام بدأ خفياً ثم استفحل مع مرور الأيام. ولعل أول مظهر من مظاهر الانفصام تمثل في تلك النـزعة التجريدية التي نـزع إليها علم الكلام الذي اختص بالبحث في العقيدة الإسلامية، فإذا هو يوغل في المباحث العقدية من وجهة نظرية افتراضية تعتمد المحاجة العقلية في غير صلة تذكر بالآثار التي تحدثها العقيدة في الحياة العملية. هكذا كان مبحث التوحيد على سبيل المثال يجنح إلى الإيغال في بيانات استدلالات على وحدانية الذات الإلهية، دون أن يمتد امتداداً ذا بال إلى الوحدانية في الأفعال، والوحدانية في الحكم، والوحدانية في المعبودية، وهي التي من شأ ا أن تجعل المؤمن بالتوحيد يظهر توحيده في تفكيره وأعماله، وكذلك الأمر في العديد من القضايا العقدية الأخرى.

ولو تأملت حال المسلمين اليوم، وفي الحال التي استصحبوها منذ قرون لألفيت واقعاً من الإرجاء يسيطر على وضعهم العقدي رغم أن معظمهم لا يؤمنون بالإرجاء نظرياً، ذلك أنك تراهم يصدقون بالقلب ولكنهم لا يعملون بمقتضى تصديقهم في السلوك، فيجري هذا السلوك على غير مقتضى الاعتقاد، ولعل هذا الوضع يعد في أحد وجوهه أيلولة خاطئة دفع إليها الجهل والغفلة لما انتهى إليه أهل السنة، وهم

معظم المسلمين من تقرير أن الإيمان بالعقيدة تنعقد حقيقته بالتصديق القلبي فقط، وإنما يعتبر العمل بمقتضاه كمالاً من كمالاته فحسب[13]، ولم يكن سلف الأمة من الصحابة والتابعين إلا معتبرين الإيمان تصديقاً وإقراراً وعملاً في غير فصل ولا تفصيل قد يؤول بالناس إلى ما آلو إليه من الإرجاء، فليت المسلمين استصحبوا ذلك الفهم الشامل للإيمان، إذن لما ذهبت م الغفلة إلى تأخير الأعمال كما آل إليه أمرهم اليوم.

وقد ازداد هذا الانفصال بين الإيمان والعمل استفحالاً في واقع الأمة لمّا نبتت فيها طائفة لا تكتفي بتأخير الأعمال غفلة و جهلاً، ولكنها تجعل ذلك مبدأ نظرياً، وتعده فهماً من أفهام الدين، وإذا كان هذه النابتة قليلة العدد في إطار الأمة الواسعة، إلا أ ا تسيطر على حظوظ الأمة ومواقع القرار فيها، فأجرت الحياة العامة على نمط لا صلة له بالعقيدة، التي تبقى إيماناً مجرداً في الأذهان لا علاقه له بتوجيه الحياة، وتلك هي النـزعة المعروفة بالعلمانية.

ويقتضي ترشيد الاعتقاد في الذهنية الإسلامية أن يعاد في تلك الأذهان ربط الصلة بين الإيمان بالعقيدة بكل نوازع المؤمن إلى الفكر و العمل، بحيث يكون ما يعمر العقل من الاعتقاد كالإطار الذي ينطلق منه ويعود إليه كل تصرف المسلم بالفكر والسلوك.

أ. التأطير العقدي للفكر: إن الفكر يسبق العمل، وليس العمل إلا نتاجاً للفكر. ولا يكون الفكر الإسلامي رشيداً إلا إذا كان موصولاً بالاعتقاد، صادراً عنه، ويتم ذلك بأن يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضراً للعقيدة الإسلامية استحضار تكون به تلك العقيدة حالاً له، لا مجرد مفردات يحملها ذهنه. و ذا الاستحضار الحالي يتكيف الفكر بمقتضيات العقيدة أولاً في مستوى القصد والعزم، فيوضع إذن الفكر في سياق الاعتقاد ابتداءً، ويوطد على جه ليتحرك ضمنه. ثم يتكيف بعد ذلك حركة بنائه للأفكار والصور بمقتضيات العقيدة بأن يتخذ من معانيها ومقاصدها ناظماً ينظم كل تلك الرؤى والصور، ويكون منها بناءً متكاملاً في كل ميدان أراد فيه بناء حتى تكون العقيدة هي الروح السارية في كل فكرة بعينها، وفي كل بناء فكري مركب.

وعلى سبيل التمثيل لذلك فإن الفكر الإسلامي إنما يكون رشيداً عقدياً حينما يكون نظره في الكون لبناء صورة علمية عنه موجهاً في كل حين بحقيقة وحدانية الله في أفعاله، تلك الوحدانية التي كان ا الكون موحد القانون، فتحصل إذن تلك الصورة العلمية متولدة عن وحدانية الله، وحينما يكون نظره لإنتاج قوانين تنظّم

---

[13] راجع تفاصيل هذه القضية، في الإيجي والجرجاني. **الموافف وشرحه**، 454/2 وما بعدها.

ا تمع موجهاً بوحدانية الله في الحكم، وحينما يكون نظره في النظام الاقتصادي موجهاً بحقيقة أن الملكية الحقيقية إنما هي ملكية الله، وليس الإنسان إلا مستخلفاً فيها، وحينما يكون تخطيطه لبرامج استثمار الكون موجهاً بعقيدة الارتفاق انتفاعاً ورفقاً في الوقت نفسه، وهكذا الأمر في كل منشط من مناشط الفكر.

وإذا كان الفكر الإسلامي مهمته الأساسية أن يصوغ من الشرع أحكاماً توجه الحياة، إما صياغة فهم فقط من النص، أو صياغة اجتهاد، فإن أكبر تجلياته إنما تبدو في الفكر التشريعي المعبر عنه بعلم الفقه بمعناه الواسع، سواء كان فقهاً تعبدياً أو اجتماعياً أو اقتصادياً أو سياسياً.

وحينما نطبق المبدأ الذي بيناه آنفاً في التأطير العقدي للفكر على الصورة الحالية التي عليها الفكر الشرعي موروثه عن عهد الانحطاط مفصولاً فيها الوجه العلمي عن الوجه العقدي، حينئذاك فإن الترشيد الاعتقادي يقتضى أن يصاغ الفكر الشرعي من جديد صياغة عقدية بحيث تبدو فيه روح العقيدة سارية في مفرداته، وفي هيكله العام، مؤطّرة له في كل مساراته. ويكون ذلك بأن يتم هذا التأطير بصورتين متكاملتين:

الصورة الأولى: أن يعمد الفكر الشرعي إلى كل محور من المحاور الأساسية للشريعة فيدرج بين يديه مبحثاً عقدياً يتعلق به، ويكون ذلك المبحث كالسيد لكافة قضايا المحور، يوجه بناءها وترتيبها والاجتهاد فيها عن قرب. فإذا محور العبادات على سبيل المثال يتقدمه مبحث عقدي في العبادة في المفهوم الإسلامي وخصائصها وأبعادها الروحية والتربوية، ومحور المعاملات الاقتصادية يتقدمه بحث في المال من الناحية العقدية من حيث حقيقة الملكية في المفهوم الإسلامي، وأهميتها في الخلافة في الأرض. ومحور الأنكحة يتقدمه مبحث في الأسرة من حيث أهميتها في البناء الاجتماعي، ودورها في التعمير، وقداسة روابطها ومواثيقها. وهكذا يمكن أن تدرج في منظومة الأحكام الشرعية، بحسب ما يناسب كل محور فيها، مباحث عقدية أخرى من مثل: قيمة الإنسان المبينة على التكريم، وغاية وجوده التي هي الخلافة في الأرض، وحقوق الإنسان في العدل والمساواة، وعلاقة الإنسان بالكون ومنـزلته فيه، والعدالة الاجتماعية، والتكافل الاجتماعي، بحيث لا يخلو باب من أبواب الأحكام الشرعية إلا ويسند إلى مبحث تأصيلي من مباحث العقيدة.

الصورة الثانية: أن تقرن القضايا و الأحكام الشرعية المندرجة في محاورها العامة بمغازيها العقدية القريبة المندرجة في مباحثها الكلّية المصدرة بين يدي المحاور بحيث لا يقرر حكم في النظر أو في التطبيق إلا وهو مرتبط بسند عقدي جزئي بالإضافة إلى

استناده العام في نطاق محوره إلى السند العقدي العام للمحور كلّه، فإذا حكم منع الاحتكار على سبيل المثال مرتبط عند تقريره بمغزى عقدي تربوي هو محاربة الأنانية، والجشع والبغي، وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاقتصادي بمبدأ عقدي عام هو أن الملكية الحقيقية للمال هي ملكية الله، وإذا حكم الوجوب في بعض وجوه الإنفاق التي يلزم ا ولي الأمر أثرياء الأمة مستنداً إلى مغزى عقدي هو حق كفالة المحتاج في ا تمع، وذلك في نطاق ارتباطه ضمن محوره الاجتماعي بمبدأ عقدي عام هو تكريم الإنسان وحفظه من الهوان، هكذا الأمر في سائر أحكام الشريعة حينما يباشرها الفكر بالتقرير والصياغة والتطبيق.

وبالتكامل بين هاتين الصورتين يكون الفكر الشرعي، وهو يعالج واقع الأمة بأحكام الشريعة، موجهاً بالعقيدة في كل حال، فإذ ثماره من الأحكام تنتظم في سياق عقدي انتظاماً محكماً، فما من حكم يتقرر إلا وقد توجه بمغزى عقدي كلي عام، ثم أحكام توجيهه بمغزى عقدي جزئي في نطاق ذلك الكلّي، فتصبح الشريعة بذلك في توجيهها لمناشط الحياة كافة موصولة بالعقيدة، لما كان من تأطير عقدي دائم الفكر الذي يقررها، فتسري إذن روح العقيدة في كل خاطرة فكر، وفي كل حكم شرعي.

ونحسب أن الإمام الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" كان له غرض في هذا المعنى من الوصل بين العقيدة والشريعة في نطاق غرضه الأعلى الذي هو الإحياء الروحي لعلوم الدين، ذلك أنه رأى أن علوم الشريعة إنحرف ا أهلها إلى فصل أحكامها، كما تقررها أفهامهم، عن روح العقيدة الإسلامية، فتبددت بذلك وتشتتت، فألّف هذا الكتاب الذي بناه على صورة فقهية لأغراض من أهمها "ترتيب ما بددوه، ونظم ما فرقوه[14]"، وذلك بإعادة الربط بين العقيدة وأحكام الشريعة، فإذا هو يصدر كتابه ذا الصورة الفقهية بمبحث عقدي عام شامل ترجم له بكتاب قواعد العقائد، ثم هو يتعهده بالوصل بينه وبين مغزاه العقدي ليكون الفكر المستنبط أو الفكر القارئ المتفهم مرتبطاً دوماً بمعاني العقيدة، مقاومة منه في ذلك لما رآه من "ميل أهل العصر عن شاكلة الصواب، وانخداعهم بلامع السراب، واقتناعهم من العلم بالقشر عن اللباب"[15].إ ا حركة ترشيد عقدي قام ا الغزالي يريد ا تأطيراً عقدياً للفكر كله، وهو ما تدعو الحاجة إليه الآن في نطاق ما ندعو إليه من الترشيد العقدي[16].

---

[14] الغزالي، **إحياء الدين**. 11/1.

[15] نفس المصدر، 10/1.

[16] راجع كتابنا: في **المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية**، ص42 (أنظر ثبت المراجع)

ويلحق بالفكر في هذا ا ال كل ما هو شبيه به من ألوان المنازع الإنسانية في توليد الصور والتعبير عنها، مثل سائر الآداب والفنون شعراً وأناشيد ورسوماً وحركات جسمية وسواها، فإنها هي أيضاً ينبغي أن تكون موصولة بمعاني العقيدة صادرة بتوجيه منها، بحيث تكون واقعة في النفوس موقع الدفع إلى المتعة الجمالية بآيات الله في الكون، أو موقع الحث على العمل والتحفيز إليه، أو موقع الإثارة للدفاع عن النفس أو عن الإنسان المظلوم عامة، أو الإثارة للحركة في سبيل نشر الخير والحق بين الناس لتحقيق معنى الشهادة عليهم، فهذه المواقع التي تقعها في نفوس المخاطبين إنما هي دالة على المواقع التي منها تصدر من المخاطبين، وهي مواقع التوجيه العقدي الشامل[17].

ب- التأطير العقدي للعمل: إذا كان الفكر هو أصل العمل فإن التأطير العقدي للفكر لا يغني عن التأطير العقدي للعمل أيضاً، ذلك أن العمل إذا لم يكن موجهاً توجيهاً عقدياً مباشراً فإنه قد يطرأ عليه انقطاع عن مفاهيم العقيدة، حتى وإن كان الفكر الذي هو امتداد له مبنياً بناء عقدياً، فما أيسر ما ينحرف السلوك العملي عن الصورة الذهنية الحاصلة بالفكر، حتى وإن كانت صورة مؤطرة تأطيراً عقدياً. ولعل هذا هو أحد معاني الحديث النبوي الذي فيه تعوذ من علم لا ينفع[18]، فهو تعوذ من صورة ذهنية تكون صحيحة في ذا ا مبنية على مقتضيات عقدية، ولكن العمل التطبيقي عند حاملها لا يجري على حسبها، بل يجري منحرفاً عنها، مقطوع الصلة بموجهها العقدي فلا يكون له نفع.

وربما كان الخلل الأفدح الذي يصيب المسلمين منذ زمن هو انقطاع الأعمال عن موجها ا العقدية، أكثر مما هو انقطاع أفكارهم عنها. ولو تأملت التقريرات الفكرية المحددة لنظام السياسة الشرعية على سبيل المثال، لألفيتها جارية منذ بداية نشوئها قواعد علمية على أصول العقيدة: عدالة وشورى وتحكيماً للشريعة، وتكافلاً اجتماعياً، وهي تقريرات يقرها الجميع حاكماً ومحكوماً، وتجري فيها أفكارهم في إذعان، كما تنطق ا ألسنتهم وأقلامهم في تحمل واعتراف، ولكن العمل الذي جرى عليه واقع الحكم بعد الخلافة الراشدة، انقطع في الغالب عن الأصول، فإذا هو الظلم والاستبداد على نحو ما هو معلوم. وتقاس على ذلك أوضاع كثيرة في حياة المسلمين.

---

[17] راجع: حسن الترابي، **الدين والفن**، وكذلك، **الإيمان وأثره** في **حياة الإنسان**، ص 266 (انظر ثبت المراجع)

[18] قال صلى الله عليه وسلم: "اللهم إني أعوذ بك من قلب لا يخشع، ودعاء لا يسمع، ومن نفس لا تشبع، ومن علم لا ينفع، وأعوذ بك من هؤلاء الأربع، رواه الترمذي في الدعوات. وراجع فيه: ابن الأثير، **جامع الأصول**: 4 /355.

ولا ينصلح هذا الخلل إلا بتعدية التوجيه العقدي إلى العمل أيضا بعد تعديته إلى الفكر. وإنما تكون هذه التعدية بحضور المعاني العقدية حضوراً دائماً في ضمير المسلم حال مباشرته العمل سواء كان عملاً تعبدياً بالمعنى الخاص، أو عملاً تعميرياً عاماً، وأن يجعل من ذلك الحضور مادة في إنجاز حركاته العملية الجزئية، وفي ترتيب تلك الحركات أعمالاً متكاملة، فإذا المصلي بذلك يصوغ حركات صلاته وهيئته العامة فيها من استحضار ربه خضوعاً ومذلة وخوفاً ورجاء، وإذا بالمزارع يصدر في فلحه وبذره عن استحضار لعقيدة الخلافة في الأرض والتعمير فيها بوصف ذلك مهمة من خلقه الله من أجلها، وإذا المهندس وهو يقيم المدينة تخطيطاً وبناء، توجه تخطيطه وبناء عقيدة وحدانية الله تعالى في رعايته لجميع خلقه، وفي توجه الجميع إليه بالخضوع والطاعة، فيضع المسجد الجامع في مركزها، ومساجد أخرى في كل حي من أحيائها، وهكذا يكون المسلم في كل عمل صادراً عن توجيه عقدي باستحضار دائم لحقائق العقيدة في النفس.

ولو ارتفعنا ذا الأمر في التأطير العقدي للعمل من حالة الفردي إلى حالة العمل الجماعي الذي تقوم به الأمة بإشراف وترتيب من نوا ا في مستويا م المختلفة لتحقيق المصالح العامة، لو ارتفعنا بذلك ما وجدنا الأمر مختلفاً، فالأعمال العامة التي تقوم ا الأمة هي أيضا ينبغي أن تصدر عن مبادئ العقيدة، وأن تتوجه بوجهتها، بعد أن يكون الفكر الذي سبق تلك الأعمال قد صدر عن تلك المبادئ وتوجه بوجهتها. وهكذا تكون إنجازات التصنيع، ومشاريع الري وبناء المدن، وتجييش الجيوش جارية على مقتضى العقيدة، يطرأ عليها التعديل بحسب تلك المقتضيات. ولكنها تبقى دوماً موصولة ا موجهة بوجهتها.

وربما عبر عن هذا المعنى من التأطير العقدي للعمل بتعبير جريان الأعمال على مقتضى مقاصد الشريعة، ذلك أن هذه المقاصد وإن تفرعت فروعاً إلا أ ا تعود في مجملها إلى المقصد الأعلى وهو تحقيق خير الإنسان وصلاحه بالتزام أوامر الله ونواهيه، وهو حقيقة عقدية كلية. فيكون جريان الأعمال على تحقيق مقاصد الشريعة تعبيراً عن الصلة بين العمل والعقيدة: ولذلك فإننا نعد علم مقاصد الشريعة علما واصلا بين علم العقيدة من جهة وعلم الفقه الذي يضبط الأعمال من جهة أخرى. ومن مظاهر الخلل المتمثل في ضعف الصلة بين العقيدة والعمل في واقع الأمة الإسلامية ما يلقاه هذا العلم الجليل من زهادة فيه، و ميش له ضمن الثقافة العامة للمسلمين. وذلك ما يدعو في نفس الوقت إلى إحيائه والاهتمام به في نطاق الترشيد العقدي الذي نحن بصدد البحث فيه عاملاً من عوامل الدفع إلى التحضر.

ودوران العمل على مقاصد الشريعة بوصفها رابطاً بينه وبين العقيدة يقتضي أن تلحظ في الأعمال كلها مآلا ا من المصلحة أو المفسدة. فتبنى بحسب تلك المآلات، وتتعدل وتتكيف بحسبها أيضاً، ذلك أن العمل له صلة بالواقع الإنساني والبيئي الذي لا يضبطه منطق مطرد صارم كصرامة المنطق الذي يحكم الأفكار، ولذلك فإن الأعمال ربما أجريت على صورة قُدر أ ا تحقق مقاصد الشريعة فتكون موصولة إذن بمقتضيات العقيدة، ولكن يتبين خلال الإنجاز أو بعده، لملابسات واقعية لم يضبطها التقدير، أ ا آلت إلى مالم يتحقق فيه المقصد، فانقطعت صلتها إذن بالمعتقد، وحينئذ ينبغي أن تعدل إلى ما فيه تحقيق مقصدها لترتبط من جديد بموجهها العقدي، على نحو ما يكون في بناء مصنع يقدر أنه يوفر الخير للناس ويحقق التعمير في الأرض، ولكن يتبين في أثناء العمل فيه أنه يسبب من التلوث البيئي ما فيه فساد كبير فيعدل إذن بحسب ما فيه حفظ للبيئة الكونية وخير للإنسان، وهكذا يكون المقصد، وهو معنى عقدي كما ذكرنا، المؤشر الدائم الذي تتجه باتجاهه الأعمال، وتتكيف بحسبه كل مناشط المسلم. وهذا ضرب من الترشيد بالغ الدقة، ولكن لا مناص من أن يأخذ اليوم طريقه عنصراً في الإصلاح الدافع إلى النهوض، وإلا بقيت أعمال المسلمين تسير على غير هدى من العقيدة فلا يكون لها أثر إيجابي في النهضة المنشودة كما سنبينه بعد حين.

إن من عناصر الرشاد في الاعتقاد إذن أن تصبح العقيدة التي يتحملها المسلمون إطاراً مرجعياً وحيداً وشاملاً، منه يصدرون بدءً ومعاذا في التفكير كله لتحصيل صور الرؤى والأفكار والحقائق، وفي التطبيق العملي السلوكي لتلك الأفكار والصور والرؤى، واعتقاداً لا يكون له هذا الدور التوجيهي الشامل الملزم هو اعتقاد مختل ولا يأتي بثمار ولا يحرك إلى خير، وإن كان في ذاته جارياً على وجه الحق في مدلوله وفي مفرداته على الصورة التي بيناها سابقاً.

التفعيل الإرادي للاعتقاد

الاعتقاد هو التصديق بمفردات العقيدة تصديقاً يشمل حقيقتها في ذا ا كما يشمل صلاحها للإنسان وخيريتها المطلقة لحياته. وللاعتقاد في حلوله بالنفس درجات يقوم وسطها خط فاصل بين نوعين منها: نوع يبقى الاعتقاد فيه حبيس الذهن، ولا يكون له سلطان على إرادة الفعل، ويمكن أن نسميه بالاعتقاد الساكن، ونوع يقوى

فيه الاعتقاد حتى يتعدى إلى الإرادة فيكون له سلطان عليها يحركها به لتنطلق في إنجاز الأعمال، ويمكن أن نسميه بالاعتقاد الفاعل.

وقد كانت مذاهب اليونان الفلسفية تعتبر معرفة الحق فضيلة قائمة بذا ا، ولا تضفي على آثارها العملية قيمة تذكر، وذلك بما هي في عمومها مذاهب نازعة إلى التجريد، عازفة عن الأعمال، ولكن العقيدة الإسلامية جاءت بمفهوم آخر يكون في الاعتقاد محددة قيمته بآثاره العملية، فأصبح فيه التصديق الذهني بالعقيدة ليس معتبراً في ذاته إلا قليلاً، وإنما قيمته تكتمل حقاً بما يؤدي إليه من الأعمال، وذلك ما أشار إليه ابن خلدون في قوله معبراً عن العقيدة بالتوحيد: "إن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف ا النفس"[19]، والمقصود ذه الصفة التي تتكيف ا النفس ذلك السلطان الذي يكون للعقيدة على الإرادة فيوجهها في طريق الأعمال.

وقد كانت الأجيال الأولى من المسلمين تتنـزل العقيدة في نفوسهم تنـزلاً مباشراً في الدرجات التي تدفع إراد م إلى الأعمال، فما أن يتحمل الواحد منهم الإيمان ذه العقيدة حتى يندفع مباشرة في العمل بما تقتضيه في الواقع في وجوهه جميعاً، جهاداً ونشر دعوة، أو إنشاء وتعميراً في الأرض، أو طلباً للعلم الديني والكوني. ولم يكن معهوداً لدى تلك الأجيال ذلك الاعتقاد السكوني الذي يقصر عن تحريك الإرادة العاملة، فيجتمع الاعتقاد والقعود في الرجل الواحد في ذات الوقت. ومن خير ما يرمز للاعتقاد، الذي يتنـزل في النفس تنـزيلاً مباشراً في موقع الدفع الإرادي للعمل، قصة ذلك الصحابي في غزوة أحد حينما سأل النبي صلى الله عليه وسلم: "أرأيت إن قتلت أين أنا؟ قال: في الجنة، قال: فألقى تمرات في يده، ثم قاتل حتى قتل"[20]، ذلك التنـزل المباشر للإيمان بالجنة لم يمهله ليصير عملاً حتى لأكل تمرات كان بصدد أكلهن، وكذلك كان الأمر في حال ما بين الاعتقاد وسائر الأعمال عند تلك الأجيال من التأثير المباشر.

ولكن خلفت أجيال من المسلمين بعد ذلك اختلف عندها الأمر، فإذا العقيدة تقع في النفوس عند كثير منهم موقعاً باهتاً، لا يمتد آثره إلى الإرادة فيحركها لتدفع الجوارح إلى العمل إلا قليلاً وعلى تطاول في الأثر، ذلك أ ا عند بعضهم انحدرت إليهم تقليداً من الآباء، ولم يكابدوا فيها معاناة التأمل لتكتسب به من القوة ما تتعدى به إلى التأثير في الإرادة، وعند بعض آخر جنحت ا مغالاة العقل في التقرير

[19] ابن خلدون، **المقدمة**. ص425، راجع في العلاقة بين العلم والعمل، الشاطبي، **الموافقات**: 1/ 60 وما بعدها.

[20] رواه البخاري في المغازي – باب غزوة أحد، وراجع، ابن الأثير – **جامع الأصول**: 8/246.

والتفصيل وا ادلة حتى حجبتها عن التمكن من مجامع النفس لتؤثر في الإرادة، وظلت أقرب إلى الظاهرة العقلية ا ردة منها إلى الفكرة المتفاعلة مع كيان الإنسان كله، فتدفعه إلى إنجاز الأعمال. وسواء كان السبب هذا أو ذاك فقد آل مراد سواد المسلمين إلى واقعهم الراهن الذي فيه تراهم "يتسابقون في انضباط السلوك الظاهر، وفي حساب التعاويذ والأذكار، وطويتهم هواء، لا تجيش بحوافّ الإيمان وعزائمه التي تحدث النهضة في واقع الحياة[21]. ولذلك فإنه كان لزاماً أن يمتد ترشيد الاعتقاد ليشمل أيضاً علاقة العقيدة بالإرادة الفاعلة، فتكون هذه العلاقة علاقة فعل وانفعال تثمر إنجاز العمل الصالح المؤسس للنهضة، وربما يكون هذا الترشيد متمثلاً بالأخص في أمرين أساسيين:

أ. الجزم الاعتقادي

إن الإرادة الفاعلة لا يحركها التحمل العقدي إذا كان حاصلاً في النفس على درجة من الشدة والقوة، بحيث يتولد من الإيمان بالحق حوافّ تحث الإرادة على دفع الجوارح إلى الفعل في الإرادة، إلا إذا كانت متأتية بالاقتناع الذاتي الحاصل بمعاناة التأمل والتدبر في مفردات تلك العقيدة، أو في مبادئها الأساسية على الأقل. وأما إذا كان ذلك الإيمان حاصلاً من خارج الذات وراثة أو تقليد فإنه لا يبلغ في النفس التأثير الفعلي أو على سبيل النذور، ذلك أنه يظل أبداً يحمل في نفس المؤمن صفة الغيرية والغرابة، إذ هو متأت من خارجها فيكون فيها كالعارية بشعور أو بدون شعور، فتنصد عن أن تنفعل به الانفعال المحرك للإرادة في طريق الفعل، ولكن حينما يكون الإيمان بالعقيدة حاصلاً في النفس بعد معاناة السعي الذاتي بالتدبر، فإنه حينئذ يحل فيها على صفة من القربى والانتماء تنفتح ما للانفعال به فيكون له أثر في تحريك الإرادة.

وقد جاء القرآن الكريم يشدد النكير على التقليد الذي لا يستند على شيء سوى انحدار المعتقد من الآباء والأجداد، ويكون ذلك الانحدار هو السند الوحيد للحقيقة فقد قال تعالى: وكَذَلِك ما أَرسلْنا مِن قَبلِك فِي قَريةٍ مِن نذِيرٍ إِلا قَالَ مترفُوها إِنا وجدنا آباءَنا علَى أُمةٍ وإِنا علَى آثَارِهِم مقْتدونَ، قَالَ أَولَو جِئْتكُم بِأَهدى مِما وجدتم علَيهِ آباءَكُم قَالُوا إِنا بِما أُرسِلْتم بِهِ كَافِرونَ (الزخرف: 23-24). ثم يوجه العقول بدلا من ذلك إلى النظر والتأمل والتدبر كما في قوله تعالى أَولَم يروا كَيف يبدِئ الله الْخلْق ثُم يعِيده إِن ذَلِك علَى اللهِ يسِير، قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف

[21] حسن الترابي – **الإيمان وأثره** في **حياة الإنسان**: ص 18.

بدأ الْخلْق ثُم الله ينشِئُ النشأَةَ الْآخِرةَ إِن الله علَى كُلِّ شيءٍ قَدِير (العنكبوت:19-20). وقد اعتبر عند علماء العقيدة أن الإيمان إنما يكون إيماناً معتبراً حينما يكون ناشئاً عن النظر المفضي إلى الجزم، وأما إيمان المقلد فقد تراوح عندهم بين البطلان أصلاً والضعف الذي يقصر به عن المطلوب الديني[22]. وأحسب أن من موازين هذه المعايرة للإيمان ميزان أيلولته إلى التأثير على الإرادة الفاعلة أو عدمها، إذ إيمان التقليد لا يؤول إلى ذلك خلافاً للإيمان الجازم.

والمتأمل في أحوال الأمة كما آل إليه أمرها اليوم يجد أن السواد منها يتحمل العقيدة تحمل تقليد لا تحمل نظر وتدبر، سواء كان ذلك التقليد تسليماً بعقائد الآباء، أو محاكاة لما عليه الهيئة الاجتماعية العامة، أو تعلما من معلمي العقيدة ومشايخها الذين يلقنون العقيدة تليقناً مجرداً ضمن العلوم الصورية التي تلقن للمتعلمين. ولو بحثت في هذه الأمة لوجد م قلة أولئك الذي حصلوا إيما م بمعاناة النظر والتدبر، فجاسوا خلال الأنفس والآفاق لينتهوا إلى إيمان مكسوب من قبلهم، فيه من قوة الجزم ما يشتد به على النفس فتندفع إلى العمل، فكيف بأمة سوادها يحمل إيمانه وراثة وتقليداً أن تكون لها عزيمة تنهض ا من السبات؟ إن تلك العزيمة لا تكون إلا بأن يتحول موقع الإيمان في النفوس من درجة التقليد إلى درجة الإيقان الذاتي بالنظر والتأمل.

وليس المقصود بالنظر والتأمل تلك القياسات المنطقية المعقدة التي درج عليها المختصون في علم الكلام، فإ ا ليست في طاقة عامة المسلمين، فضلاً عن أ ا قد لا تنشئ الإيمان الجازم، وإنما المقصود به استنهاض الفطرة الاستدلالية الكامنة في كل النفوس على قدر مشترك بينها، ثم على أقدار قد تتفاوت بين فرد و آخر، لُيبسط محصول العقيدة الموروثة على تلك الفطرة بحسب أقدارها بسطاً تقلب فيه تلك العقيدة على الآيات الكونية والاجتماعية تقليب بحث لا تقليب شك، على هيئة فعل إبراهيم الخليل في استعراضه لأحوال النجوم وانتهائه باليقين الجازم بألوهية الله الدائم القيوم. وإن هذا الاستنهاض للفطرة الاستدلالية في النفوس لهو اليوم متوفر الدواعي والمقدمات والآلات أكثر من أي وقت مضى، فإن كتاب الكون فتحت صفحات كثيرة منه، فبانت آيات الله فيه جلية، وأن أديان الناس ومذاهبهم التي وضعتها عقولهم بان خسرا ا جلياً أيضا، ومن هذه وتلك يمكن تأليف مادة ذات فعالية شديدة

---

[22] راجع الآراء المختلفة في هذه المسألة في: محمد محي الدين عبد الحميد: **النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد**: ص36 وما بعدها

لاستنهاض فطر المسلمين في هبة دعوية وتربوية شاملة لتحويل إيما م من موقع التقليد إلى موقع الجزم على النحو التالي:

أولاً: استنهاض الفطرة الكونية: إن كل نفس إنسانية تنطوي على ما يمكن أن نسميه بالفطرة الكونية، وهي متمثلة في نـزوع طبيعي إلى البحث عن علل الموجودات الكونية وأسبا ا، ولهذا ظل الإنسان يبحث عن هذه العلل منذ فجر تاريخه إلى اليوم، ولهذا أيضاً وجهه القرآن الكريم إلى النظر في الكون وآياته لاكتشاف أسبابه والوصول إلى الحق العقدي منها، استثماراً لهذه الفطرة وتوجيهاً لها نحو تحققها الطبيعي.

واليوم، وقد كشفت العلوم الطبيعية عن حقائق كثيرة من سنن الله في الكون، وأصبحت هذه الحقائق ميسورة التناول والفهم لسواد الناس بما تيسر من وسائل التقديم والشرح، فإنه يمكن أن تستخدم وسيلة دعوية ناجحة تقدم للمسلمين مخاطبة فطر م الكونية، فتبين لهم ما في هذا الكون من عظمة الصنع ودقة النظام وغائية الصيرورة. وحينما يقفون على ذلك ويرونه رأي العين، توجه فطر م إلى سبب الأسباب في ذلك كله، فتنفعل النفوس إذن بذلك انفعالا جديدا، ويحصل الاقتناع بعقيدة الألوهية وما يتبعها من العقائد حصولاً ثانياً، تنـزل فيه منـزلة الجزم بعد ما كانت نازلة منـزلة التقليد. وقد رأينا برامج تلفزية في هذا الشأن تحدث في النفوس انقلاباً إيمانياً لا تحدثه وسائل الدعوة والتعليم النظرية الجافة، وذلك أ ا خاطبت عن قرب الفطرة الكونية في المسلم فاستنهضتها لتحصيل الإيمان الجازم. ولا يخفى أن كثيراً من الملحدين الذين يمارسون البحث في العلوم الكونية تحولوا إلى الإيمان بما وقفوا عليه من أسرار الكون وآيات دقته ونظامه[23].

هذا وقد بات من البين اليوم أن العقلية العليمة التجريبية التي تنفتح للفهم والاقتناع بما هو علمي تجريبي أصبحت عقلية سارية في قطاع كبير من المسلمين تأثرا بالعقلية السائدة في التحضر الغربي. ويمكن أن تستثمر هذه الخاصية بتوجيه العقول إلى حقائق العلم الكوني، ثم توجيهها إلى دلالات تلك الحقائق على ما وراءها من حقائق أخرى غيبية، فإ ا حينئذ لا تملك إلا الإذعان الإيماني، ولكنه إذعان حصل بمعاناة النظر والتدبر، وهو إيمان الجزم القادر على تحريك إرادة الفعل.

[23] راجع كتاب: **العلم يدعو للإيمان**، الذي يشتمل على مقالات لعدد من كبار علماء الكونيات، يعرضون فيه تجار م في الإيمان من خلال ممارستهم لحقائق العلم في اختصاصا م المختلفة.

ثانياً: استنهاض الفطرة النفعية، إن في الإنسان نـزوعاً فطرياً إلى تحصيل المنفعة متمثلة في معان كلية من الأمن والطمأنينة والكفاية ورغد العيش، ومتفرعة إلى فروع وجزئيات كثيرة. وهذه الفطرة المشروعة كثيراً ما تدفع الإنسان إلى البحث عن الحقيقة من خلال ما يتحقق لهم من النفع، وقد أصبح هذا الأمر اليوم فلسفة سائدة في الغرب متمثلة في المذهب النفعي، وقد أصاب شيء منها عالم المسلمين، وتسرب إلى كثير من أهله. وإذا كان هذا المذهب انحرف بالفطرة الإنسانية عن حقيقتها، حيث انحصر النفع فيه في منافع الرجل الأبيض، ولو كان ذلك على حساب شقاء الأمم والشعوب الأخرى، إلا أن أصل الفطرة النفعية يمكن استثماره فيما نحن بصدده من ترشيد الاعتقاد.

إن العالم اليوم تتوفر فيه الشواهد الكثيرة على إفلاس المذاهب والأديان في تحقيق المنفعة للإنسان. ولا أدل على ذلك من أن هذه الحضارة الغربية العاتية في إنجازها المادي لم تحقق لأهلها الأمن والطمأنينة والهناء، عن أن يتحقق ذلك لسائر الأمم والشعوب الأخرى وقد أصبحت هذه المعاني تضج ا محافل الفكر الغربي نفسه فيما يشبه النذير بالمآل لهذه الحضارة[24].

وإذن فإ ا تتوفر فرصة ثمينة في أن يعرض الإسلام في مبادئه العقدية على المسلمين أنفسهم من المقلدين في إيما م عرضاً تظهر به تلك المبادئ من حيث ما يحققه للناس من الخير والمنافع بموازينها الإنسانية العامة، ذلك من خلال التجربة الحضارية الإسلامية التي قامت على تلك المبادئ ومن خلال اللازمة المنطقية بين حقائق العقيدة في ذا ا وآثارها في نفع الإنسان، وبالمقارنة مع فشل كل المذاهب والأديان في تحقيق هذا النفع. وإن هذا العرض من شأنه أن يجعل المسلم يعيد تحصيل عقيدته بما يستثير فيه من فطرة المنفعة. فترقى تلك العقيدة في نفسه إلى منـزلة الجزم بعد النظر في آثارها، والاقتناع بأ ا الحل الوحيد الذي يحقق للإنسان السعادة والخير[25].

إذا ما سلك الدعاة والمربون مسلك استنهاض الفطرة الكونية والفطرة النفعية في نفوس المسلمين، فإن ذلك من شأنه أن يحرك النفوس، وينفض عنها غبار التقليد، فتنهض لتحصيل عقيد ا بذا ا تحصيل الناظر في الآفاق وفي الآثار العملية، فتنخرط إذن هذه العقيدة في سياق التأثير على الإرادة، وتدفع ا إلى العمل التعميري الصالح بعدما كانت مستكنة في النفوس، وكأنما هي غريبة عنها لانحدارها إليها من خارجها.

---

[24] راجع نماذج من ذلك في طه جابر العلواني: **المسلمون والبديل الحضاري**.

[25] عرض بعض علماء العقيدة لما يشبه هذا المسلك في سياق الاستدلال على النبوة المحمدية، وذلك فيما عرف بدليل نجاح الدعوة المحمدية، أو دليل الظهور، راجع الإيجي والجرجاني، المواقف وشرحه: 428/2.

وليس هذا الأمر بعزيز على هذه الأمة في واقعها الراهن، فإن أقدارها من الفطرة ومن القابلية للنظر والفهم لا تقل عن أقدار أهل الجاهلية الذين تأملوا العقيدة الجديدة بسليم فطر م، فآمنوا ا إيمان الجزم، فانطلقت م الإرادة إلى الإنشاء الحضاري المشهود، إذن هو ترشيد لاعتقاد المسلمين ضروري لدفعهم في سبيل النهوض.

ب- الإحياء الروحي للاعتقاد

الإيمان بالعقيدة يتحمله المسلم بالتصديق والإذعان، وقد كان المسلمون الأوائل يتم التصديق والإذعان عندهم بكافة الطاقات في ذوا م عقلية وروحية وعاطفية، فما أن ينبلج الإيمان في النفس حتى تتضافر على تحمله مدارك العقل مع أشواق الروح مع منازع العاطفة، فإذا الله تعالى في نفوس المؤمنين يسلم العقل جازماً بوجوده وصفاته، وتنـزع العواطف إلى محبته وخوفه ورجائه، و فو الروح إلى لقائه، وهكذا الأمر في كل عقيدة. ومن هذا الوضع في تحمل الإيمان تتكون شدة له في النفوس فيأخذ بمجامعها، ويدفع بالإرادة دفعاً قوياً إلى العمل والإنجاز وذلك سر من أسرار تلك القفزة الحضارية المشهودة في ذلك الزمن القصير.

ولكن بعد بعض الزمن تغير وضع هذا التحمل الإيماني ليميل إلى التحمل العقلي الصرف تسليماً بالعقيدة حسبما يقتضيه العقل في غير سند روحي وعاطفي يذكر. وقد عزز من هذا الوضع الجديد نشوء على العقيدة نشوءً عقلياً لرد الهجوم العقلي على أصول الدين الإسلامي، ثم تطوره على ذلك باطراد، حيث قام هذا العلم على المقايسة العقلية الصرفة فيه شيء كثير من التجريد والجفاف. ولما آل أمر المسلمين إلى التخلف العام، تعزز هذا الوضع أيضاً مرة أخرى، فأصبح الاعتقاد قواعد ورسوماً عقلية لا تكاد تتجاوز في نفس المؤمن التصديق العقلي الناشئ عن التقليد إلى أي ركن آخر من أركان الذات الفسيحة. وقد كان هذا الأمر داعياً الإمام الغزالي لأن يؤلف كتابه "إحياء علوم الدين"، وهو يقصد الإحياء الروحي في مواجهة الجفاف العقلي الذي آل إلى واقع من علوم الشكليات والرسوم.

وفي واقع المسلمين اليوم صورة من هذا ا ال الذي آل إليه الاعتقاد، إذ ترى الإيمان بالله وبسائر العقائد الأخرى لا يتجاوز عند سواد الناس أن يكون مسلمة عقلية تنحدر بالتقليد في الغالب، دون أن تخالطها معاني الخوف والرجاء والحب والشوق إلى لقاء الله، فتعطلت إذن دواع كثيرة من شأ ا أن تجعل الإيمان فاعلاً في الإرادة دافعاً لها نحو العمل، ولا يخفى أن العواطف وأشواق الروح لها من التأثير في

الاندفاع إلى العمل ما يوازي أو يفوق تأثير الإيمان العقلي إذا كان عن جزم فكيف إذا كان عن وراثة وتقليد؟!

ولهذا الأمر فإن التفعيل العقدي للإرادة بدفعها إلى الإنجاز يقتضي ترشيداً عقدياً يتمثل في إحياء روحي للاعتقاد، بحيث يصبح تحمل المسلم لعقيدته تحملاً عقلياً، فإذا تصديقه العقلي الجازم بالله تعالى يسنده خوف منه ورجاء، ويجلله حب وشوق إلى اللقاء، وإذا تصديقه بالنبي صلى الله عليه وسلم يخالطه حب له وتأسٍ به في أخلاقه وأفعاله، وإذا الإيمان التصديقي بالآخرة مضمخ باستشعار دائم لمواقفها وما فيها من أهوال، وتحسب دائم أيضا لمشاهد الجزاء فيها ثواباً وعقاباً، وهكذا الأمر في كل حقيقة من حقائق العقيدة.

ويمكن أن يتم هذا الترشيد بتخفيف الدعاة والمربين في خطابهم العقدي من غلواء العقل الصارم في تقرير العقيدة بأن يتجه الخطاب أيضاً إلى الفطرة العاطفية الروحية في الإنسان إلى جانب خطاب العقل، فتستثار تلك الفطرة للتحمل هي أيضاً الإيمان بالعقيدة بما يناسب طبيعتها، وذلك بتقرير العقيدة وعرضها في أبعادها العقلية والروحية في الآن نفسه، فيكون الدليل العقلي مقروناً بالدليل العاطفي على نحو ما إذا عرض وجود الله من خلال آثاره في الكون، فيعرض ما في مشاهد الكون من الدقة والنظام لمخاطبة العقل، كما يعرض ما فيه أيضاً من مظاهر العناية والرحمة واللطف لمخاطبة العاطفة، فينتهي العقل إلى التسليم المنطقي، وتنتهي العاطفة إلى حب الله الرحمن الرحيم والشوق إليه، حتى إذا استقرت العقيدة في نفس المؤمن كانت منتشرة في جميع حناياها، ممتدة إلى جميع زواياها، فتجيش إذا بالعزم الذي يدفع الجوارح إلى السعي العملي استجابة لاقتناع العقل من جهة، وتلبية لنداء العاطفة والشوق الروحي من جهة أخرى. وقد كان القرآن الكريم يسلك ذلك المسلك المزدوج في الخطاب العقدي، فهو كما يوجه الأنظار إلى آيات الله في صنعتها ونظامها ليستنهض العقول، يوجه خطابه أيضا إلى العواطف ليستثيرها في اكتساب الإيمان كما في قوله تعالى:

الله الذِي خلَق السماواتِ والْأَرض وأَنزلَ مِن السماءِ ماءً فَأَخرج بِهِ مِن الثمراتِ رِزقاً لَكُم وسخر لَكُم الْفُلْك لِتجرِي فِي الْبحرِ بِأَمرِهِ وسخر لَكُم الْأَنهار، وسخر لَكُم الشمس والْقَمر دائِبينِ وسخر لَكُم الليلَ والنهار، وآتاكُم مِن كُل ما سأَلْتموه وإِنْ تعدوا نِعمت اللهِ لا تحصوها إِن الْإِنسانَ لَظَلُوم كَفار (إبراهيم: 32-34)[26].

---

[26] راجع هذا المعنى، رؤوف شلبي: **منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية**. ص 85 وما بعدها.

يبدو إذن أن الوضع الاعتقادي للمسلمين كما هو حاله اليوم يقتضى ترشيداً لوصله بالإرادة وصلا يكون به مستثيراً لها لتندفع في سبيل الإنجاز السلوكي لمقتضيات الدين وأغراضه في الحياة العملية، ويلتقي في هذا الترشيد دفع الاعتقاد من وضع التقليد إلى وضع الجزم الناشئ من الاقتناع الذاتي، مع إحيائه إحياء روحياً عاطفياً ليكون بهذا وذاك عاملاً من عوامل التحضر الإسلامي.

عاملية الرشاد الاعتقادي في التحضر

لقد أوردنا الرشاد الاعتقادي بعناصره الثلاثة في مورد حسبانه عاملاً من عوامل النهوض بالمسلمين لاستئناف الشهود الحضاري، والدفع بهم نحو التنمية الشاملة مادياً ومعنويا، وربما خفي على البعض وجه التأثير لهذا الرشاد الاعتقادي كما شرحناه في إنهاض المسلمين رغم ما كنا نشير إليه في ذلك الحين والآخر. ولذلك فإننا نشرح هذه العاملية بعناصرها المتكاملة في هذا الموطن استكمالاً لبيان عامل الرشاد الاعتقادي في التحضر.

إن مكانة العقيدة في نهضة الأمة وتحضرها هي مكانة حاسمة كما بينا ذلك سابقا، وذلك ما تثبته التجربة التاريخية للمسلمين حيث لم تكن حضارتهم المشهودة إلا ثمرة لعقيدتهم التي اعتنقوها متقاطرين إليها من ديانات وملل ونحل كثيرة متنوعة عجزت كلها عن إنشاء حضارة شاهدة على الناس كالحضارة الإسلامية، كما يثبته أيضا التحليل المنطقي لحلقات العقيدة الإسلامية ومفرداتها من حيث تأديتها إلى نتائجها اللازمة في ترقية الإنسان ترقية مادية ومعنوية.

ولكن العقيدة الإسلامية إذا كانت من حيث ذاتها تفضي إلى التحضر بصفة منطقية، فان أيلولتها بالفعل إلى إحداث التحضر في واقع الناس تتوقف على الكيفية التي بها يتحملها المسلمون وهو ما سميناه بالاعتقاد، فقد تكون هذه الكيفية على نحو من السداد بحيث تثمر به العقيدة ثمرها في واقع الحياة، وقد لا تكون كذلك إن قليلاً أو كثيراً، فلا تثمر في ذلك الواقع شيئاً أو لا تثمر إلا شيئاً قليلاً، فالرشاد الاعتقادي الذي عرضناه -عاملاً من عوامل التحضر- إنما هو عنصر تفعيل للعقيدة في نفوس المسلمين كي تثمر اندفاعهم إلى العمل الصالح في سبيل تنمية حياتهم المادية والمعنوية. ويكون ذلك التفعيل بحسب العناصر التي ذكرناها على النحو التالي:

أ. عاملية رشاد الفهم

إن العقيدة إنما تدفع إلى العمل بحسب ما تكون عليه في تصور المسلمين من حيث مدلولها العام أولاً، ومن حيث مفرداتها التفصيلية، إذ النفوس تنفعل بالصورة التي

تحصل فيها عن الحقائق لا بالحقائق في ذا ا. وحينما تحصل صورة العقيدة في مدلولها لدى المسلمين اليوم على النحو الذي وصفناه من الشمول، فإ ا ستغير لا محالة في هيئة انفعال ا: إذ ستتنـزل قضايا عديدة ذات صلة بالواقع الكوني والاجتماعي في الوعي العقدي للأمة ويصبح بذلك تحقيق مقتضيا ا بالفعل محدداً من محددات الفصل بين الإيمان والكفر، مما يكون له أثر بالغ في النـزوع إلى العمل والإنجاز والتعمير، ويتكون من ذلك أوبة عامة إلى الفعل في الحياة العملية بما وقر في النفس من أن ذلك هو مقتضى من مقتضيات الاعتقاد الذي أصبح ذا أبعاد عملية في العلاقات الكونية والاجتماعية.

وعلى سبيل التفصيل فإن الخلافة في الأرض لما تتنـزل في الأذهان منـزلة الاعتقاد فإن ذلك من شأنه أن يجعل المسلم يجد في التعمير في الأرض باعتباره عنصراً من عناصر الخلافة إذا هو تقاعس عنه اختلف عقيدته، وكذلك العدالة الاجتماعية وتكريم الإنسان والشهادة على الناس، فإ ا حينما يتحملها المسلم على أ ا عقائد فسيكون ذلك عاملاً على السعي في تنـزيلها على الواقع، إذ هي تكتسب من صفتها العقدية ما يثقل به وز ا في ميزان الأعمال فتأخذ طريقها إلى الفعل. ألا ترى كيف أن المسلم اليوم يقوم بشعائر الصلاة والزكاة والصيام والحج باعتبارها تحقيقاً خارجياً لعقيدته في توحيد الله ووجوب عبادته، فإذا ما جاء أمر الكفالة الاجتماعية والعدالة بين الناس والنهوض بتبليغ الدين إلى العاملين، رأيته يقعد عن ذلك، إذ هو لا يجد تلك المعاني في وعيه العقدي فيحسب أ ا مما لا يضر كثيراً التقاعس عنه، ولو وجدها في وعيه العقدي كما وجدها في عقيدة الألوهية والبعث لانطلق فيها ينفذها كما ينفذ المقتضيات العملية للألوهية والبعث على حسب ما يفهم.

إن الفهم الرشيد للعقيدة الإسلامية في مدلولها وفي مفردا ا على نحو ما وصفناه لو إذن عامل مهم في توجيه المسلمين إلى التعامل مع الكون تعاملاً استمثارياً نافعاً، والتعامل مع ا تمع تعامل العدالة والتكريم، والتعامل مع الإنسانية عامة تعامل الشهادة على الناس، وذلك بما يقر في النفوس من أن هذه كلها إلاّ أسس في الدين يفضي إهدارها إلى إهداره. وحينئذ فإن حركة النمو الشامل تبدأ دبيبها في جسم الأمة، وتستأنف من قريب النهوض التدريجي المفضي إلى الشهود الحضاري. أو ليست حركة الشهود الأول إنما تمت بما كان في اعتقاد الأمة من أن التعمير في الأرض والشهادة على الناس جزء من العقيدة؟ فكذلك الأمر يكون في حركة العودة إلى التحضر.

ب. عاملية التأطير العقدي

إن العقيدة هي الدافع الأكبر نحو العمل، وذلك باعتبار ثقلها في النفس، إذ هي المشكلة لهويتها المعنوية الثقافية. وحينما تكون هي المؤطر للتفكير ولكل أنواع السلوك بحيث لا يكون شيء منها إلا وهو منبثق عنها وراجع إليها وخاضع لتوجيهها كما بيناه آنفاً، فان ذلك من شأنه أن يؤدي إلى أمرين كل منهما له أثره في العمل على الدفع نحو حسن الإنجاز وكفاءة الأداء.

أما الأول فهو أن التأطير العقدي للتفكير والأعمال يضمن السداد في كل منهما، ويعصم من أن ينحرف إلى ما يناقض أصل العقيدة ومقتضيا ا ليسقط في متاهات ـدر الطاقات ولا تعود من المنفعة بطائل. فعلى مستوى التفكير يكون ما ينتجه الفكر الإسلامي بالتأطير العقدي من رؤى واجتهادات سليماً مصيباً للحق بما هو موجه بالعقيدة، وعلى مستوى الأعمال تكون الممارسات المراقبة بالقيم العقدية، والموجهة ا فاعلة في تحقيق المقاصد الشرعية، معدلة أثناء إنجازها بحسبها، فلا ـدر إذن فيما هو ضار من حيث يحسب أنه نافع. ألا ترى كيف أن كثيراً من المسلمين لما انفصل الفكر السياسي عندهم عن الإطار العقدي في قيم العدل الاجتماعي وحقوق الإنسان السياسية، جعلوا يفكرون تفكيرا يشرع للاستبداد، فظهرت مقولات "المستبد العادل"، "ظالم غشوم أحسن من فتنة تدوم"، وما شا ها، وألا ترى كيف أن الأعمال الاجتماعية لما انفصلت عنها الرعاية العقدية سقطت في ضروب من البدع، والعادات السيئة في معاملة المرأة وفي نطاق الأسرة عامة، فتعطلت بذلك طاقات عاملة، وكانت مما كرس التخلف وأطال ليله؟ فالتأطير العقدي يضمن إذن الرشد والسداد للفكر والعمل، والسداد فيهما شرط للانطلاق في النهوض والعودة الحضارية .

وأما الثاني فهو أن التأطير العقدي للفكر والعمل يكسب كلا منهما في النفوس قوة تأثير متأتية من قوة العقيدة نفسها، فإذا كان للعقيدة في النفوس مهابة تخضع ا لمقتضيا ا من الأعمال، فأن الأفكار ومجاري السلوك حينما تكون مؤطرة بالعقيدة، منبثقة منها وموجهة ا، فإ ا أيضاً تكتسب في النفوس شيئاً من تلك المهابة التي تضفي عليها الجد في التنفيذ والنجاعة فيه. فالمسلم حينما يصبح في نشاطه الفكري على اختلاف أنواعه يصدر عن مبادئه العقدية، ويخضع لتوجيهها، فإنه سيستشعر مسؤولية أثقل مما يحمله على أداء أفضل، وكذلك حينما يكون في نشاطه العملي يصدر عن توجيه عقدي فإنه سيحدوه حافز أقوى فتصير فعاليته في الأداء أرفع. وهل يكون المزارع الذي يباشر حقله بالعمل اليومي مستشعراً في عميق نفسه أنه في كل

حركة يقوم ا يحقق جزء من مهمة خلافته في الأرض ويوفر رزقاً للإنسان الذي هو شهيد عليه، وينتظر بحركته جزاء في اليوم الآخر، هل يكون هذا المزارع في إتقانه وإنتاجه وفعاليته مثل ذلك الذي لا يستشعر من هذه المعاني شيئاً سوى أنه يوفر لنفسه ما يدفع عنه غائلة الجوع؟ إنك لو قمت بقياس مادي لقوة ضربة الفأس وأثرها في فلح الأرض بين الأول والثاني، لوجدت فارقاً كبيراً بينهما لصالح الأول. إن التأطير العقدي هو كالحادي الذي يحدو مسيرة العمل والسلوك، فيبعث فيها الفعالية، ويدفعها إلى البناء الزكي، وهل مشكلة المسلمين اليوم في وجه كبير منها إلا مشكلة كلالة في الفكر والعمل معاً؟

وإذا نظرنا إلى الأمر على صعيد أشمل قلنا إنّ الأمة الإسلامية بما هي عليه من تخلف، ومن اضطراب في بعض مفاهيم الدين نفسه، فإن الروح الدينية، والثقافة الإسلامية في خطوطها العامة تبقى هي الشكل الأساسي لضميرها في سوادها الغالب وان خرج عن ذلك أفراد وجماعات صغيرة. ومهما بدا للناظر أن هذه الأمة حائدة عن دينها في مجالات شتى، فإنه يتبين عند البحث أ ا تنطوي على حس عقدي ديني يجري في دمائها، وكأنما هو قدر كامن من الوعي غشته الأرزاء التي ناءت ا عبر الزمن، فإذا ما أتيحت فرص الاستنهاض لذلك القدر الكامن فاجأتك قوة الاستجابة وشمول الأوبة إلى الله من حيث كنت تظن أنك تعامل أجساماً من الناس كالأموات.

إن هذا الواقع الذي عليه الأمة الإسلامية متراوح بين ظاهر لا تحقق فيه مقتضيات الدين إلا قليلاً، وحس كمين في أعماق الضمير بالحاكمية الدينية. وبذلك صار كل فكر وكل عمل ينتج خارج الإطار العقدي الإسلامي فلا يكون موجهاً بتوجيهه، مطبوعاً بطابعه. ومثل هذا الفكر والعمل حين تنـزيله في واقع ليوجه تفكيرها ويصوغ حيا ا العملية، لا يلقى إلا بالصدود والنفور من حيث أنه ظن أنه يلقى القبول. وسبب ذلك أن الحس العقدي الكامن في الضمير يتحسس ما يرد من مشاريع الفكر والعمل الهادفة لتوجيه حياة المسلمين، فحينما يجدها لا تحمل طابع الاعتقاد إذ هي أنتجت خارج إطاره، فإ ا تقابل بالصد والرفض في أشكال مختلفة، ألا ترى أن المشروع العلماني الذي أنتج خارج دائرة العقيدة الإسلامية ثم جعل برنامج تنمية و ضة في أغلب مناطق المسلمين اليوم، ألا ترى كيف أنه فشل الفشل الذريع في إحداث أي تنمية وأي ضة، بل هو في كثير من الأحيان يفضي إلى مزيد من التخلف والارتكاس؟ أنه الرفض السلبي المتمثل في اللامبالاة حينا، وفي المقاومة الخفية والظاهرة حيناً آخر، إن هذا الرفض الذي جابه به الضمير الديني للأمة هو الذي أجهض هذا

المشروع العلماني، فلم يحدث نهوضاً، وهو يكرس منذ قرن من الزمان في واقع المسلمين.

وفي مقابل ذلك فإن هذا الضمير الديني للأمة لا يتفاعل إلا مع الأفكار والأعمال التي تصاغ في إطار عقدي، ولا يستجيب إلا للمشاريع التي تعد بتوجيه العقيدة الإسلامية، وتبنى على روحها. وقد تبين في مناسبات عديدة كيف أنه لما تتاح فرصة الاختيار الحر بين مشروعين أحدهما علماني منتج خارج الإطار العقدي، والآخر مؤطر تأطيراً عقدياً، يميل الاختيار في حسم إلى الثاني دون الأول، وذلك دلالة على أن التأطير العقدي للفكر والعمل هو الكفيل بأن يستنهض الإرادة الجماعية للأمة، لتمضي بقوة وعزم في تنفيذ مشروع النهضة، فتتحقق التنمية الشاملة أو تأخذ طريقها إلى التحقق شيئاً فشيئاً، فهو إذن عامل أساسي في استجابة المسلمين لنداء التحضر.

جـ. عاملية التفعيل الإرادي

من البين أن العقيدة لما تحل في النفوس محل الجزم القاطع المتأتي بالنظر والتدبر فإن أثرها في الإرادة يكون أبلغ، إذ اليقين الذاتي هو الذي يكون له من قوة الوقع في النفوس ما يحرك الإرادة لتنطلق في الإنجاز، فسيكون إذن رفع الوضع الإيماني للمسلمين من حال التقليد إلى حال الإيقان الجازم الناشئ بالنظر، على أقدراهم فيه، من شأنه أن يؤثر في الإرادة الفردية والجماعية تأثيراً تتجه به للنهوض العملي بالمقتضيات التي يقتضيها الاعتقاد سواء في مباشرة الكون بالاستثمار، أو بترقية الذات الفردية والجماعية للإنسان.

وما يرفد الجزم الجماعي في هذا الشأن ما ذكرنا من إحياء روحي للعقيدة، حيث تصير هذه العقيدة أكثر تأثيراً في الإرادة ودفعاً إلى العمل لما تمتد إلى عواطف الإنسان وأشواقه الروحية، إذ تصبح هذه العواطف والأشواق لما تكون هي أيضاً محضناً للاعتقاد، تصبح عامل التزام جديد من شأنه أن يقوي من دفع الإرادة إلى الإنجاز العملي لمقتضيات العقيدة في الواقع، فيتضافر إذن في نفوس الجزم العقلي الالتزام الروحي على تحريك الأمة في طريق التنمية المادية والمعنوية.

يتبين مما تقدم أن الرشاد الاعتقادي هو عامل مهم من عوامل تحريك الأمة ودفعها إلى العمل الصالح، وكما حدثت الحركة الحضارية الأولى بدفعة عقدية غيرت بالنفوس من الضلال العقدي، فانطلق المسلمون بعقيدتهم الجديدة يعمرون الأرض، فإنها لا تحدث الحركة الثانية لاستئناف ما تعطل من التحضر وما توقف من النمو، إلا

بدفعة عقدية جديدة تغير ما بالنفوس من انحراف في التصور العقدي، ويعود فيها الاعتقاد إلى رشده، فيكون ذلك الرشد كفيلاً بالدفع إلى التعمير والتنمية.

ثبت المراجع

- ابن الأثير (المبارك بن محمد، مجد الدين، أبو السعادات الجزري، توفي606هـ)
1. جامع الأصول في أحاديث الرسول، تح: عبد القادر الأرناؤوط، ط2، دار الفكر، لبنان 1983م.
- الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين، توفي756هـ)
2. المواقف، ط بولاق، القاهرة1913م.
- البخاري (الحافظ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، توفي256هـ)
3. الجامع الصحيح، ضمن فتح الباري، ط دار الفكر، بيروت 1990 م.
4. الأدب المفرد، ط المكتبة السلفية، القاهرة.
- الترابي (د. حسن عبد الله)
5. الإيمان وأثرة في حياة الإنسان، ط دار القلم، الكويت 1974م.
- ابن حجر (أحمد بن علي السقلاني، توفي852هـ)
6. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ط دار الفكر، بيروت، 1990م.
- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر، توفي604هـ)
7. التفسير الكبير، ط دار الفكر، بيروت 1990.
- رؤوف شلبي
8. منهج القرآن الكريم في إثبات العقيدة الإسلامية، ط المكتبة العصرية، بيروت (د.ت)
- سيد قطب
9. العدالة الاجتماعية في الإسلام، ط، دار الشروق، بيروت 1982م.
- طه جابر العلواني
10. المسلمون والبديل الحضاري، ط رابطة الشباب المسلم العربي، الولايات المتحدة 1988م.
- ابن عاشور -محمد الطاهر- (توفي 1973م)
11. تفسير التحرير والتنوير، ط الدار التونسية للنشر 1984م.
- الغزالي (الإمام محمد بن محمد، توفي505هـ)
12. إحياء علوم الدين، ط، دار القلم بيروت (د.ت)

- الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان، توفي339هـ)

13. إحصاء العلوم، تح. عثمان أمين، ط2 مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1968.

- محمد مبارك

14. نظام الإسلام: العقيدة والعبادة، ط4، دار الفكر بيروت 1975م.

- محمد محي الدين عبد الحميد

15. النظام الفريد بتحقيق جوهرة التوحيد، ط2، مطبعة السعادة، مصر، 1955م.

- مجموعة من العلماء

16. الله يتجلى في عصر العلم، ط2، مؤسسة الجلبي، القاهرة، 1968م.

- المودودي (الإمام أبو الأعلى)

17. الحضارة الإسلامية أسسها ومبادائها، ط. دار الخلافة للطباعة والنشر، مصر (د.ت)

- النجار (عبد ا يد عمر)

18. فقه الدين فهما وتنـزيلا، ط رئاسة المحاكم الشرعي، قطر، 1989م.

19. في المنهج التطبيقي للشريعة الإسلامية، ط جامعة الإمارات، العين، 1991م.

20. مباحث في منهجية الفكر الإسلامي، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.

21. المعتزلة بين الفكر والعمل (بالاشتراك)، ط الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1986م.

22. مقدمة تحقيق تفصيل النشأتين وتحقيق السعادتين، للراغب الأصفهاني، ط دار الغرب الإسلامي، بيروت 1988م.

نحو منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية

لؤي صافي*

تتمثل الصعوبة الأساسية التي تواجه الباحث المتطلع إلى تطوير منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية في الاستبعاد الكامل للوحي الإلهي من مصادر المعرفة المعتمدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة[1]. وتعود عملية الاستبعاد هذه إلى ظروف تاريخية خاصة بحركة التطور الفكري للمجتمع الغربي المتمثلة في الصراع الداخلي بين الفكرين الديني والعلمي الغربيين، وهو صراع ليس له مثيل في تاريخ الفكر الإسلامي. ورغم عدم قيام تناقض بين العلم والدين في تاريخ الوعي الإسلامي، فإن عالم الاجتماعيات المسلم لا يملك تجاهل الواقع الراهن لمناهج البحث الاجتماعي التي تحول بين الباحث واعتماد الوحي مصدراً معرفياً عند دراسة الظواهر الاجتماعية. لذلك فإن مهمتنا الأولى في سياق تحديد معالم منهجية أصولية للدراسات الاجتماعية تتحدد في سبر طبيعة التطورات التي أدت إلى نـزع صفة المرجعية عن الوحي الإلهي، واختبار إمكان إعادة اعتباره مصدراً أساسيا للمعرفة العلمية. لننتقل بعد ذلك إلى إبراز الخصائص الأساسية لطرق الاستدلال العلمي انطلاقاً من نصوص الوحي ومعطيات الخبرة التاريخية.

يستطيع الدارس لتطور الفكر الغربي تمييز مرحلتين رئيسيتين في عملية استبعاد المعرفة التنـزيلية**. فقد اعتبر الفكر الغربي، بادئ ذي بدء، أن معارف الوحي ذات طبيعة غيبية ما ورائية، لا يمكن ضبط حقيقتها بالرجوع إلى العقل والخبرة الإنسانيين[2]، ثم أتى كانط

---

* *دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة وين بولاية ميشيجان الأمريكية، 1992. أستاذ العلوم بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

1 نقصد بالعلوم الاجتماعية، ا الات العلمية والبحثية المهتمة بدراسة محددات الفعل البشري وتجلياته على المستويين الفردي والجماعي، وتشمل هذه العلوم الدراسات النفسية وا تمعية والاقتصادية والسياسية.

** المقصود بالمعرفة التنـزيلية جملة المعارف والمعطيات التي نزل ا الوحي سواء تعلقت بالعالم الغيب أو الشهادة بما في ذلك القيم التي يراد من الإنسان تحقيقها في واقع حياته فرداً وجماعة (التحرير).

2 انظر على سبيل المثال جون لوك، رسالة في الفهم البشري:

John Locke , *An Essay Concerning Human Understanding in Edwin A, Burtt, The English Philosophers from Bacon to Mill* (New York: Random House, 1939), pp. 392-5.

بعـد ذلك ليؤكد ضرورة حصر الجهود العلمية في إطار دراسة الواقع الحسي، انطلاقاً من دعوى عدم إمكان إخضاع الواقع العلوي[3] لأدوات البحث المعرفي، وسنحاول في سياق بحثنا الحالي التدليل على أن الجهود العلمية ترتكز ضرورة على قاعدة من المعرفة الغيبية الماورائية، وأن هذه الجهود لا تستقيم دون اعتماد مقدمات علوية. وسنحاول كذلك إظهار ارتباط الخطاب التنـزيلي بالخبرة الحسية، والتدليل على أن الأدلة المؤيدة للحقائق المنـزلية لا تقل تماسكاً عن تلك المستخدمة لتأييد الحقائق المستندة إلى الخبرة الحسية.

المقدمات العلوية للمعرفة الحسية

إن الجهود الرامية إلى فصل الحقيقة الدينية (الغيبية) عن الحقيقة العلمية ذات طبيعة إشكالية، نظراً إلى العلاقة التضايفية القائمة بين المعرفتين الغيبية والشهودية. ويظهر الترابط الوثيق بين المعرفتين عند ملاحظة أن العلوم الوظيفية[4] والمعارف الناجمة عنها تنبثق من تصور خاص للوجود يربط النشاطات العلمية بمحيطها الاجتماعي والطبيعي، ويؤسس البواعث النفسية إلى ماريتها. وبعبارة أخرى، ينطلق النشاط العلمي من عدد من القنعات القبلية[5] حول طبيعة الوجود، التي يجب اعتمادها قبل المشروع في دراسة المعارف الخاصة بعالم الشهود. وفي طليعة هذه القناعات يمكننا تميز المقدمات التالية:

1. العالم الطبيعي المحكوم بقوانين تضفي على سلوك الأشياء نظاماً واضطراداً.
2. القوانين التي تحكم العالم الطبيعي عقلانية، وبالتالي يمكن اكتشافها باستخدام العقل البشري.
3. المعرفة قيمة عليا تحتل موقعاً سامياً في سلم القيم الإنسانية.

إن الطبيعة العلوية للمبادئ الثلاثة السابقة تجعل من العسير سبر حقيقتها وإثبات صدقها باستخدام مناهج البحث التجريبي المعتمدة في الدوائر العلمية الغربية. ورغم ذلك فإن المبادئ المذكورة أساسية لبدء أي جهد علمي: بمعنى أن العلوم الوظيفية، باعتبارها صناعة تستقطب اهتمام شريحة اجتماعية هامة، وباعتبارها مهمة تخصصية تستدعي تفريغ أفراد متميزين للقيام ا، تدين بوجودها إلى مثل هذه المبادئ العلوية[6].

[3] نستخدم صفة "علوي" للإشارة إلى امتناع الموصوف على أدوات المعرفة الحسية المباشرة. فالواقع العلوي غير مدرك بالحواس لأنه متعال عنها. والمقدمات العلوية تتضمن معرفة لا يمكن التدليل على صدقها بالرجوع إلى الخبرة الحسية.

[4] آثرنا استخدام مصطلح العلوم الوظيفية بدراسة جانب محدد من المحيط الاجتماعي والطبيعي، والاستفادة من المعارف المتحصلة من هذه الدراسات في أعمال التنظيم والإنتاج. ومصطلح العلم الوظيفي يقابل مصطلح (science) في اللغات الأوروبية.

[5] القناعات القبلية قناعات تشكلت قبل الشروع في عملية البحث العلمي، واعتمدت مقدمة العلوم.

[6] الأمثلة على كتابات غربية تقر بأساسية هذه المبادئ ونظائرها، نذكر منها:

تحفل كتابات العلماء الغربيين المعاصرين، الذي يتنكرون للدور الهام الذي تلعبه المعرفة الغيبية في توجيه الدراسات المتعلقة بعالم الشهود، بأمثلة عديدة تظهر التناقض بين ادعاءا م وممارسا م العملية، وتؤكد أساسية الموقع الذي تحتله المعرفة الماروائية. فنرى، مثلاً، أحد العلماء الغربيين البارزين في الدراسات الدولية، جيمس روزيناو، يعزو الانطباع الأول الذي يعود به المراقب للعلاقات السياسية على المستوى الدولي، والذي يظهر حالة فوضى واضطراب كاملين، إلى قصور أدوات البحث المعرفي المتفردة لدينا حالياً، وعجزها عن اكتشاف القواعد التي تضبط التطورات التاريخية في ساحة العلاقات الدولية. وبالتالي يرى هذا المفكر أن حالة الفوضى الظاهرية تخفي وراءها نظاماً متسقاً وقوانين مضطردة تحكم الفعل السياسي الدولي. ويؤكد روزيناو مصداقية دعواه في انتظام الفوضى العالمية بقوله: "تبدو عملية البحث عن نظام وراء مظاهر الفوضى السياسية التي تطبع الشؤون الدولية عبثية للوهلة الأولى. لكن التناقض هذا يزول عند ملاحظة أن هناك مفهومين مختلفين للنظام. إذ يدل لفظ نظام من جهة على افتراض علاقة عليه (بين الأشياء)، وهي الفكرة التي تقول بأن لكل معلول علّة، وأن الأشياء لا تحدث اعتباطاً. (نعم) قد لا تكون العلل معروفة في الوقت الراهن لعدم توفر التقنية أو الموارد أو الزمن اللازم لاكتشافها. لكن دعوى وجود نظام أساسي لا تنبثق من احتمالات حسية تجريبية، بل من احتمالات نظرية. أي إننا عندما نفترض أن العوامل الفاعلة (في الأحداث) ليست عشوائية، بل لها طبيعية علّية، تصبح الأمور قابلة للاستيعاب النظري. و ذا المعنى نستطيع التأكيد، انطلاقاً من فرضية مبدئية لا يمكن البرهان عليها (كما لا يمكن تنفيذها)، أن الوجود ذو طبيعة مطّردة، وإن بدا (للوهلة الأولى) غامضاً ومحيراً نظراً لقصور أدوات الرصد عن الإتيان بمهمة التعليل."[7]

لقد حاول روزيناو في النص السابق رد فرضية اطراد حركة الأشياء إلى مبدأ العلّية. بيد أن الإيمان بوجود نظام حكم وراء الفوضى الدولية المترائية لا يمكن أن تقوم

Chava and David Nachmias, *Research Methods in The Social Sciences* (London: Edward Amold, 1990), pp. 7-9.

وأيضاً:

E.A Burtt, *Metaphysical Foundations of Morden Science*, (Atlantic Gighlands,N.S: Humanities Press, 1980).

[7] جيمس روزيناو، **اضطرابات في السياسيات العالمية.**

James Rosenau, *Turbulance in World Politicals* (Princetion, New Jersey: Princeton Unversity Press, 1990) p.50.

على أساس مبدأ العلّية المذكور، لأن العلّية تشير فقط إلى ضرورية العلاقة القائمة بين العلة والمعلول. إن التبرير الوحيد للدعوة إلى البحث عن نظام مطرد خلف مظاهر الاضطراب في العلاقات الدولية هو أن هذه الدعوة ترتكز أساسا على إيمان مكبوت في وجود نظام علوي راشد، وفي عقلانية الوجود برمته.

يشكل الإيمان بنظام علوي راشد، إضافة إلى كونه أساسا لمقدمات العلم الماورائية، القاعدة التي تحفز الأفراد للانكباب على الدراسة والبحث. قد يبدو للوهلة الأولى أن الممارسات المعرفية يمكن أن تحفّز من خلال اعتبارات نفعية. لكن اضطراب هذا التصور يتضح عند ملاحظة أن حسابات الربح المادي لا تكفي لبدء حركة البحث العلمي. إذ يظهر عند دراسة تطور الحركة العلمية في الغرب، مثلاً، غياب المحفزات المادية للانكباب لا على البحث المعرفي، واشتداد المثبطات والعقبات التي رفعتها الكنيسة في وجه الحركة العلمية الغربية[8]. بل يمكننا القول إن المحفزات الأساسية في تلك المرحلة نجمت إما عن التزام ديني أو عن بواعث نفسية، إذ كان على الحركة العلمية مقاومة ضغوط رجال الكنيسة التي وصلت في بعض الأحيان إلى درجة الاضطهاد بل والتنكيل.

عقلانية الوحي

رأينا فيما تقدم أن استبعاد الوحي[9] من دائرة المصادر المعرفية قد تم نتيجة تطوير تصور خاص يرى تناقض المعرفتين العلمية والتنـزيلية. ويعود بروز التعارض بين العلم والوحي في التجربة الغربية إلى ربط الثاني باليقين الوجداني وتأسيس الأول على مبادئ العقل. لذا لم تلبث المعرفة التنـزيلية أن أُخرجت من حدود الخطاب العقلاني وأُلحقت بدائرة الخطاب الأسطوري. والسؤال الذي يعترضنا في هذا المقام يمكن طرحه على النحو التالي: هل من الممكن فصل العقل عن الوحي؟ للإجابة على هذا السؤال يتعين علينا أولا سبر البنية الداخلية للعقل الإنساني من جهة والوحي الإلهي من جهة أخرى.

يستخدم لفظ "الوحي"، فيما يستخدم له، للإشارة إلى مجموعة نصوص تشكل بمجملها خطاباً إلهياً يحدد التصور العام لمنشأ الحياة وطبيعتها وغايتها، ويضع القواعد السلوكية للفرد والجماعة. أما لفظ "العقل" فيدل على معنيين متميزين ومترابطين. فقد تستخدم كلمة "عقل" في بعض الأحيان للدلالة على المبادئ الذهنية التي تحكم عملية تفكير الأشخاص الراشدين، بغض النظر عن خلفيتهم الثقافية أو مستواهم التعليمي. ولعل من

[8] عمدت الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى إلى اضطهاد رواد العلوم وترويعهم تحت قناع محاربة الزندقة.

[9] نستخدم هنا لفظي "وحي" وتنـزيل" للإشارة إلى الخطاب الإلهي دون أي تمييز في دلالا ما.

أهم مبادئ العقل المعتمدة مبدأ عدم التناقض، الذي يفيد استحالة اجتماع النقيضين، من صدق وكذب أو وجود وعدم، في آن. ويبدو العقل، وفق هذا التصور، أداة معرفية تستخدم لاختبار مصداقية الأحكام والقضايا المختبرة، وبالتالي موافقتها لمبادئ العقل، أو كذ ا، وبالتالي مخالفتها لها. واعتماداً على الفهم السالف لطبيعة العقل لا يصح وصف الوحي باللاعقلانية إلا حال قيام تناقض داخلي بين نصوصه.

بيد أن لفظ "العقل" كثيراً ما يستخدم للإشارة إلى قدرة الذهن البشري على إثبات صدق بعض الأحكام وإنكار مصداقية أحكام أخرى. لذا يبدو العقل للوهلة الأولى، وفق هذا التصور، وكأنه جهاز معرفي قادر على تمييز الحقائق من الأباطيل. لكن الدراسة المتأنية تظهر لنا أن ما نسميه عقلاً وفق الاستخدام الأخير للكلمة ليس إلا تراكماً لمعارف مكتسبة، تم اختبارها بواسطة القواعد المنطقية، واعتبرت صادقة لعدم إخلالها بمتطلبات مبادئ العقل الأساسية.

وهكذا يظهر للتصور الأخير للعقل، أي العقل بوصفه تراكماً معرفياً، أن ما يسمى عقلاً ومعقولاً يتكون من (1) أحكام ذات دلالات علوية تنضوي على قناعات راسخة، تتعالى حقائقها على مناهج البحث التجريبي، و(2) أحكام ذات دلالات حسية تخضع حقائقها لوسائل المعاينة والاختبار المباشر. ومن هنا يظهر لنا أن العقل في التصور الأخير يمتلك بنية هيكلية تماثل تلك التي يمتلكها الوحي. وبالتالي فإن قيام تعارض بين أحكام الوحي والعقل يمكن أن يحصل فقط عند استخدام لفظ العقل وفق التصور الأخير، أي اعتباره تراكماً معرفياً.

تؤدي المناقشة السابقة لمفهوم الوحي والعقل إلى نتائج هامة ثلاث:

أولاً: سواء أتم اعتباره أداة معرفية أو تراكماً معرفياً، فإن العقل يتجلى عملياً من خلال مجموعة من المبادئ الكلية (كمبدأ الهوية والعلية والوسط المرفوع وعدم التناقض)، وكذلك من خلال عدد من الإجراءات الذهنية (كالتجريد والقياس والتحليل والتركيب)، تستخدم لسبر حقيقة التأكيدات المختلفة المتعلقة بماهية الوجود وطبيعة الأشياء. ومن هنا تبرز النتيجة الهامة التالية، وهي أن الارتباط الوثيق بين مفهوم العقل وطرق المعرفة العلمية يجعل مهمة العقل منحصرة في تطوير منهجية البحث المعرفي وآلياته، ويمنع استخدام العقل كمصدر معرفي.

ثانياً: لا يمكن إرجاع عملية إنكار القيمة العلمية للوحي إلى طبيعة تأكيدات الوحي ذا ا، أو إلى بنية الوحي نفسه. إذ يتألف كل من الوحي والعقل من تأكيدات علوية وأخرى تجريبية. وبالتالي يمكننا القول إنّ الاستبعاد الكلي للوحي من دائرة المعرفة العلمية لا يرجع إلى وجود تناقض حقيقي بين عناصر العقل والوحي الكلية. لذلك يلزم إعادة الاستبعاد هذا جزئياً إلى التناقض الداخلي بين العقل والفكر الديني الغربي، وجزئياً إلى الصراع المحتدم بين الحركة العلمية الغربية والكنيسة النصرانية.

ثالثاً: رغم تأكيد الحركة العلمية الغربية ذات الصبغة العلمانية على عدم مناسبة الوحي للنشاطات العملية، فإ ا تستمد في كثير من مقولا ا إلى مبادئ مستعارة من الفكر الديني العلوي، دون الإشارة بطبيعة الحال إلى مصدر هذه المقولات.

التماثل المنهجي بين المعرفتين العلوية والحسية

يمكننا تعريف العلم بأنه مجموع النشاطات المعرفية الهادفة إلى سبر حقيقة الأحكام الرامية إلى تحديد طبيعة الوجود وقوانين حركته. ويتضح من هذا التعريف أن محاولة الفكر العلماني الغربي استبعاد التنـزيل الإلهي من إطار العلم لا تستند إلى إنكار احتواء الوحي على أحكام ترمي إلى تحديد طبيعة الوجود، بل إلى ادعاء انحصار قدرة العلم على إثبات الحقائق في دائرة حقائق الوجود الحسي. ويصر الفكر العلماني لذلك على إخراج المعرفة التنـزيلية من إطار البحث العلمي، نظراً لعدم إمكان إثبات الوجود فوق الحسي من خلال التجربة.

إن النظرة المتفحصة للمحاكمة السابقة تظهر سطحيتها وتخبطها، نظراً لتجاهلها طبيعة الدليلين التنـزيلي والتجريبي، وتغافلها عن العلاقة بينهما. فالمحاكمة السابقة تأخذ بعين الاعتبار حقيقتين أساسيتين.

أولاً: إن معرفة الواقع التجريبي لا تتأتى من خلال المعرفة المتحصلة مباشرة من الانطباع الحسي، بل من خلال النظريات التي تصف البنية الجوهرية للواقع. ومن الجلي أن إدراك البنية الداخلية (الجوهرية) للواقع لا يتم من خلال المواجهة المباشرة مع معطياته، بل يتولد عبر آليات الاستنباط والاستدلال التي تمكننا من تكوين تصور محدد للمحيط الطبيعي والاجتماعي من خلال توظيف مفاهيم مجردة عن الواقع المحسوس ومتعالية عليه، وتوسيط

تصورات ذات طبيعة ذهنية محضة. فإداركنا، مثلاً، طبيعة العلاقة بين الأرض والشمس لا يتعمد على الانطباع المباشر الذي تولده المشاهدة، بل على نظريات عقلية تخالف في دلالا ا المعاينة الحسية.

ثانياً: تغفل المحاكمة السابقة سعي الوحي، في الخطاب القرآني على أقل تقدير، إلى إثبات مصداقيته بالتحاكم إلى الواقع المحسوس والمشاهد. إذ يعتبر الوحي أن عالم الشهادة هو تجل للعالم المغيب عن الإدارك الحسي، وبالتالي فإن أية محاولة لإدراك المعاني الثاوية في عالم الشهود تتوقف على إمكان ربط هذا العالم بمصدره العلوي. ومن هنا نجد القرآن الكريم حافلاً بالآيات التي تؤكد على أن الوجود المحسوس يبدو عبثياً عند فصله عن الوجود الكلي ذي الطبيعة العلوية، كما يشهد العلم الوظيفي اليوم بذلك[10].

وهكذا تتأكد أهمية التعامل مع الوحي لا على أنه مجموعة من الأحكام الجاهزة، بل باعتباره "ظاهرة" تتألف من آيات يتطلب فمهما تفسيراً وتنسيقاً متكررين. لذلك يؤكد القرآن بوضوح أنه يتألف من آيات يتوقف إدراك دلالا ا ومراميها على عمليات التفكير والتأمل والتعقل:

إن في ذَلك لآياتٍ لقَومٍ يتفَكرونَ (الرعد:3)

إن في ذَلك لآياتٍ لقَومٍ يعقِلُونَ (الرعد:4)

قَد فَصلْنا الْآياتِ لقَومٍ يعلَمونَ (الأنعام:97)

تظهر الملاحظة المتقدمة الحقيقة التي نحاول التدليل عليها هنا، وهي أن إدراك مضامين الوحي يتطلب من الدارس التعامل معه بطريقة مشا ة لتلك التي يتطلبها التعامل مع ظواهر الوجود. ذلك إن إدراك الحقيقة الثاوية في هذه الظواهر يتوقف على قدرة الفكر على تطوير مفاهيم وتصورات انطلاقاً من المعطيات المتولدة عنها، بحيث تؤدي هذه التصورات إلى إعطاء تفسيرات مقنعة لفحوى الواقع المعيشي وطبيعته.

ويمكن تبرير اعتبار الوحي ظاهرة من ظواهر الوجود، وبالتالي مصدراً معرفياً بالنظر إلى سبب آخر، وهو أن نوعية الأدلة المستخدمة لإثبات كنه الواقع المدرك تجريبياً، أي إظهار حقيقته الموضوعية، لا تفوق في تماسكها تلك الموظفة لإثبات حقيقة نصوص الوحي. ذلك أن الحقيقة المكتسبة في الحالين تستمد مصداقيتها من خلال تولدها المتساوق في وعي العديد من الأفراد الذين أتيح لهم اختبار عناصرها الأساسية مباشرة. فكما

---

[10] انظر مثلا الآيات (آل عمران:190)، (يونس:5)، (فصلت:143)، (الجاثية:3)، (الذاريات:20).

يتحصل ثبوت الظاهرة الاجتماعية والطبيعية في وعي الأفراد الذين خبروها أو عاينوا مختلف العناصر المكونة لها، كذلك يتم ثبوت الحقائق المنـزلة في وعي الأفراد الذين تفاعلوا مع آيات الكتاب. أي أن ثبوت الحقائق في كلا الحالين يتأتى نتيجة لاتحاد عناصرها في وعي الأفراد المعاينين لها، اتحاداً يؤدي إلى قيام اليقين بتماثل بنية الواقع الموضوعي وانطباعاته في الذات الواعية بوجوده. ويبقى الاختلاف الوحيد بين ثبوت الحقائق التنـزيلية والحقائق التجريبية أن تمثيل الأولى يتم عبر عملية حدس تجريدي بينما تجرى معاينة الأخيرة من خلال عملية حدس تجريبي.

إن عملية استبعاد الوحي من دائرة البحث العلمي في الغرب ترجع إلى اختزال المفكرين الغربيين، بدءا بكانط، عملية الحدس -أي اتحاد عناصر الظاهرة المرصودة في الوعي الإنساني- إلى حدس تجريبي، وإنكارهم إمكان قيام علم بالعناصر ذات الصبغة العلوية. بيد أن قدرة كانط على اختزال الحدس بالصورة المذكورة آنفاً تعود أساسا إلى تخليط في تحديد معالم عملية الحدس التجريدي. فعلى الرغم من صحة تعريف كانط للحدس التجريدي بأنه "توحد الانطباعات الممثلة (للموجودات في كلّ) يتلاشى منه جميع العناصر الحسية... ويستبطن خلاله كل ضروب العلاقات المدركة"[11]، فقد أصر مع ذلك على حصر استخدام الحدس التجريدي في دراسة الواقع المحسوس.

بيد أن إنكار كانط قدرة الحدس التجريدي على إدراك الواقع المتعالي إنكار اعتباطي ومزاجي. ذلك أن النظرة المتفحصة تظهر لنا أن الحدس في حقيقته لا يمثل نقطة "التماس" بين الوعي الإنساني والواقع المادي فحسب، بل يمثل أيضاً نقطة الاتصال بين الوعي والواقع النهائي. بمعنى أن الحدس ينقسم إلى شطرين: حدس تجريبي يمكننا من إدراك المادي، وحدس تجريدي يصلنا بالمطلق. لذلك فإن الفارق الأساسي بين الاثنين هو أن الأول يشكل الحلقة الأولى في سلسلة العمليات الفكرية، بينما يشكل الثاني الحلقة الأخيرة فيها. إذ يتم عبر الحدس التجريبي استيعاب التمظهرات الحسية للوجود الخارجي، ويعتبر لذلك العتبة التي تنطلق منها عملية التفكير في سلسلة من التجريدات المتعاقبة يتم خلالها تصنيف المعطيات الحسية وفق التصورات والمفاهيم الذهنية. في حين يمثل الحدس التجريدي نهاية سلسلة التجريدات المتعاقبة للتمظهرات الحسية المستحصلة عبر الحدس التجريبي، حيث

---

[11] انظر إمانويل كانط، نقد العقل الصرف:

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason, trans. Kemp Smith.* (New York: Martins Press, 1965).

تتحد جميع التصورات في تمظهر أحادي ذي صبغة كلية متجردة من كل المظاهر الحسية. وبين هذين الضربين من الحدس تتموضع العلميات الذهنية التي نسميها تفكيراً، أي الحركة المستمرة بين الجزئي والكلي عبر التصورات والمفاهيم.

الوحي والعلوم الاجتماعية

رأينا في المبحث السابق خطأ استبعاد الوحي من دائرة البحث المعرفي، نظراً لكونه مصدراً معرفياً هاماً لا يستقيم الفكر والفعل الإنسانيان بدونه. ونحاول في هذا المبحث تأكيد الأهمية الخاصة لمصدرية الوحي في إطار الأبحاث المتعلقة بمسائل ما اصطلح على تسميته اليوم بالعلوم الاجتماعية أو الإنسانية. إذ يبدو جلياً أن تأثير المبادئ العلوية المستمدة من معين الوحي لا يقتصر هنا على تزويد الباحث بمقدمات ما ورائية وحوافز فحسب، بل يشمل أيضا توفير عناصر تنظيرية أساسية لهذا النوع من العلوم. ولعل من أقرب الأمثلة التي توضح أهمية معطيات الوحي في تطوير الفكر الاجتماعي مبدأ المساواة، الذي يشكل الأساس الذي يقوم عليه التنظير السياسي المعاصر. إذ يتضح للدارس لتاريخ الفكر السياسي أن مبدأ المساواة ذو طبيعة علوية تعود أصوله إلى الوحي الإلهي. لذا نرى أن الفكر الإغريقي الذي وصلنا لا يعتبر الناس سواسية في الكرامة أو القابليات النفسية والأخلاقية، بل يقسمهم إلى صنفين متميزين: أبناء الآلهة الذي ينتمون إلى أصول إغريقية من جهة، والبرابرة الذين ينتمون إلى الشعوب والقوميات الأخرى من جهة ثانية. ولا يختلف موقف القبائل العربية في العصر الجاهلي كثيراً عن الموقف الإغريقي، إذا أصر عرب الجاهلية على تفوقهم العنصري على غيرهم من الأمم التي وصفوها بالعجمة. وهكذا لم يبرر مبدأ المساواة الإنسانية بصورة واضحة إلا في التراث الإسلامي الذي اصطبغ بصبغة التنـزيل الحكيم[12].

وتتأكد الطبيعة العلوية لمبدأ المساواة بالنظر إلى استحالة إثبات مصداقيته باعتماد أساليب البحث التجريبي. إذ تظهر المعطيات التاريخية للاجتماع البشري التباين الواضح بين الأفراد والجماعات البشرية، وغياب مبدأ المساواة عن العلاقات السياسية والاجتماعية خلال الجزء الأكبر من تاريخ البشرية. ويبدو جلياً للمتأمل في الحركة العلمانية الغربية أ ا لم تكن ترمي بدءً إلى رفض الأفكار والقيم الدينية رفضاً مطلقاً، بل إلى تقويض أسس

[12] يعود الاضطراب في التطبيق النصراني لفكرة المساواة إلى معتقد "أبناء الله" الناجم عن الخلط بين تعاليم النصرانية والتراث الإغريقي، وهو المعتقد الكامن وراء اضطهاد النصارى التاريخي لأبناء الديانات الأخرى، وبالتخصيص المسلمين واليهود. أما الموقف اليهودي من الآخر فأكثر تطرفا لانطلاقه من معتقد "شعب الله المختار" الذي يدفع اليهودي إلى التكبر والتعالي على الآخرين.

مرجعية الكنيسة المسيحية. ذلك أن الحركة العلمانية هذه عمدت إلى احتضان كثير من المفاهيم والتصورات التي تعود في جذورها إلى التنـزيل الرباني، مثل مفهومي الحرية والمساواة، مفهوم عقلانية النظام الكوني.

وبينما تنامت العلوم الغربية الحديثة من خلال تفنيد التراث النصراني وتقويض مرجعية الكنيسة المسيحية، يجد الدارس لتاريخ الفكر الإسلامي أن القيم والمعتقدات التنـزيلية قد ساهمت في تحفيز الحركة العلمية ودفعها إلى الأمام. فالقرآن الكريم حافل بالآيات التي تؤكد على أهمية البحث العلمي والجهد المعرفي في التصور الإسلامي:

ولا تقْف ما لَيس لَك بِهِ عِلْم إِن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَئِك كَانَ عنه مسؤولاً (الإسراء:36)

قَد خلَت مِن قَبلِكُم سنن فَسِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف كَانَ عاقِبةُ الْمكَذِّبِين (آل عمران:137)

قُلْ سِيروا فِي الْأَرضِ فَانظُروا كَيف بدأَ الْخلْق (العنكبوت:20)

قُلْ هلْ يستوِي الَّذِين يعلَمونَ والَّذِين لا يعلَمونَ (الزمر:9)

يرفَعِ الله الَّذِين آمنوا مِنكُم والَّذِين أُوتوا الْعِلْم درجاتٍ (ا ادلة:11)

ومن هنا يتضح لنا لماذا لم تعان حركة البحث العلمي في التاريخ الإسلامي أزمة مشا ة لتلك التي ظهرت في تاريخ الفكر الغربي. فلم يشهد الفكر الإسلامي صراعاً بين اتجاه علمي وآخر ديني كما حدث في أوروبا، وبقيت مهمة تطوير علوم الشريعة وعلوم الطبيعة والمعارف الاجتماعية مرهونة بفئة واحدة من العلماء. والتاريخ الإسلامي حافل بأمثلة لأطباء ورياضيين وفلكيين متفقهين، وفقهاء ذوي باع طويل في العلوم الطبيعية. ومن هنا يتبين أيضا أن الصراع بين العلم والوحي ليس صراعاً حتمياً يلزم قيامه في كل الثقافات البشرية، بل هو الصراع خاص بالخبرة التاريخية الغربية. لذلك فإن المحاولات التي ترمي إلى إعادة توليج الصراع في الثقافة الإسلامية محاولات مفتعلة، نابعة من رغبة عمياء في السير في خطى ثقافية مغايرة.

مصادر المعرفة

رغم اعتبار علماء المسلمين الوحي مصدراً معرفياً، فإ ن لم يروا أنه المصدر الأوحد للمعرفة. فقد أدرك علماؤنا الأولون الطبيعة الشمولية والدلالات الكلية لرسالة السماء، وأدركوا بالتالي الحاجة إلى تحصي معلومات تفصيلية عن بنية الواقع ولغة التنـزيل. ومن

هنا برز مصطلحاً القرينة اللفظية والقرينة الحالية اللذان استخدما تكراراً في معرض توظيف المعارف اللغوية والاجتماعية لتفسير نصوص الوحي.

بيد أن جهود علماء المسلمين الأوائل اقتصرت على تطوير أدوات معرفية ومناهج بحثية لدراسة النصوص، فلم يهتموا كثيراً بتطوير منهجية راقية لدراسة الظواهر الاجتماعية والتاريخية. لذلك افتقدت معارفهم الاجتماعية والتاريخية الدقة العلمية والتماسك المنهجي. ولم تبرز محاولات جادة لتطوير نظريات لتفسير العلاقات الاجتماعية من خلال التعرف على أنساق التطور التاريخي إلا في كتابات ابن خلدون الذي ظهر في مرحلة متأخرة من تاريخ الفكر الإسلامي. ورغم تطوير ابن خلدون لنظريات ناضجة في التاريخ والمجتمع، إلا أنه لم يهتم بتوضيح المنهجية والتاريخ ببسط طرق البحث المناسبة لهذا الغرض.

لقد أدى تطوير المنهجية النصية على حساب المنهجية التاريخية إلى خلل نظري وتصوري بين، خاصة في مجالات البحث التي تتطلب معرفة دقيقة ببنية المجتمع والتنظيم الاجتماعي والسياسي الإسلامي. ويبدو الخلل أوضح ما يكون في الدراسات التي حاولت التنظير لبنية النظام السياسي الإسلامي، فقد أصر علي بن محمد الماوردي، مثلاً على اعتبار العهد إجراءاً شرعياً لانتقال السلطة من الإمام السابق إلى الإمام اللاحق، معولاً على السابقة التي أسسها الخليفة الأول أبو بكر الصديق عندما عهد بالخلافة من بعده إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنهما، مدعياً استناد العهد إلى إجماع الصحابة. يقول الماوردي: "والإمامة تنعقد من وجهين: أحدهما باختيار أهل العقد والحل، والثاني بعهد الإمام من قبل. فأما انعقادها باختيار أهل الحل والعقد، فقد اختلف العلماء في صدد من تنعقد الإمامة منهم على مذاهب شتى، فقالت طائفة لا تنعقد إلا بجمهور أهل العقد والحل من كل بلد ليكون الرضاء به عاماً والتسليم لإمامته إجماعاً. وهذا مذهب مدفوع ببيعة قدوم غائب عنها."[13]

يظهر من المثال السابق أن الماوردي رد قول العلماء الداعين إلى اشتراك جمهور أهل الحل والعقد في اختبار الإمام بدعوى مخالفة هذا القول للطريقة التي أتبعت عند اختيار الخليفة الأول أبي بكر الصديق. ويلاحظ أن الماوردي اعتمد عمل الصحابة دون النظر إلى محدداته المبدئية، ودون اعتبار أو تحديد القاعدة العامة التي وجهت هذا السلوك ومقارنتها بالمبدأ القرآني أو المقصد الشرعي. كما لم يحاول الماوردي تفهم الحيثيات الاجتماعية أو

[13] الماوردي، علي بن حسين. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. القاهرة: دار الفكر 1404ﻫ/ 1983م، ص6.

الظروف السياسية وربطها بطريقة اختيار الخلفاء الراشدين. وبالتالي فإن سلوك الصحابة العملي اكتسب قيمة معيارية وتشريعية بغض النظر عن مدى مطابقته أو معارضته لمبادئ الوحي ومقاصده.

ولا ريب أن تجربة الرعيل الأول تجربة بالغة الأهمية لا يمكن لأي عمل تنظيري جاد تجاهلها. إلا أن أهمية هذه التجربة لا تعود إلى أشخاص الصحابة, بل إلى مساهمتهم في تحويل الفكرة والمثال إلى واقع معيشي وأفعال منجزة من جهة، وإلى قرب عهدهم بالرسالة السماوية وحاملها عليه الصلاة والسلام من جهة أخرى. لذلك فإن نموذجية تجربتهم يجب أن تبنى على فهم صحيح وواضح للمبادئ التي وجهتهم، وللقواعد السلوكية التي ضبطت تفاعلهم وتعاملهم. أما تقليدهم تقليداً أعمى قبل تعيين محددات فعلهم، وأما اتخاذ البنى السياسية والمؤسسات السلطوية التي طوروها واعتمدوها نموذجاً عاماً يحتذى في كل مكان وزمان، فذاك عمل غير علمي، يتعارض مع مبادئ التفكير السليم التي حددها القرآن الكريم، وفي مقدمتها مبدأ السلوك المنضبط علمياً، والمتمثل بقوله تعالى:

ولا تقْف ما لَيس لَك ِبِهِ عِلْم ِإن السمع والْبصر والْفُؤاد كُل أُولَِئك كَانَ عنه مسؤولاً (الإسراء:36).

فإذا سلمنا بأن نموذجية التجربة الراشدة تتعلق بالقواعد الكلية التي وجهت أفعال الصحابة، لا بذوا م وأشخاصهم، وجب بدءاً، تحدد هذه القواعد، وذلك باستقرائها من أقوال الرعيل الأول وأفعالهم. وعندما تصبح القواعد الموجهة لسلوك الصحابة السياسي واضحة بينة يمكن، من ثم، مقارنتها مع مبادئ الوحي وتوجيهاته الكلية لتعيين أوجه التوافق والتعارض بين مبادئ التنـزيل الإلهي وقواعد السلوك البشري. فإذا تم إنجاز هاتين الخطوتين أمكن الانتقال إلى الخطوة الأخيرة، والمتمثلة في تحليل البينة السياسية المتولدة عن مبدأ عام تفقد من عمومها تبعاً لمقدار الخصوص في البينة الاجتماعية للجماعة السياسية. وبالتالي فإن تنـزيل المبدأ العام على وسط اجتماعي مغاير لا يمكن أن يتم من خلال استعارة البينة السياسية الأولى وتشغيلها في الوسط الجديد، بل لابد من إعادة ترتيب البنية السياسية لإعمال المبدأ العام في سياق البنية الاجتماعية المهيمنة.

لكن الماوردي لم يحاول، كما لم يحاول أي من الفقهاء الذي تابعوه، القيام بدراسة منهجية وتحليل عميق لأفعال الصحابة بغية تمييز القواعد السلوكية التي وجهتهم، أو التحقق من انسجامها مع المبادئ السياسية الشرعية. ونتيجة لغياب منهجية ناضجة لتسهيل التحليل العميق لمقاصد أفعال الصحابة وقواعدها، أم للبنى الاجتماعية والسياسية التي توجه

تفاعلهم، فقد أضفى فقهاء السياسة صفة الكلية والإطلاق على أفعال الرعيل الأول من الصحابة، وذلك باعتبار ممارسا م ذات طبيعة تأسيسية للأجيال اللاحقة من المسلمين.

ورغم اعتبار علماء المسلمين المتقدمين معطيات التاريخ مصدراً معرفياً إلى جانب الوحي من خلال إدخالهم عمل الصحابة، والإجماع، والعرف في مصادر التشريع، إ م لم يتمكنوا من الاستفادة في هذا المصدر الهام لسببين: أولاً، انحصر اهتمام العلماء الأوائل، باستثناء ابن خلدون ومن سار على جه، في تعيين نماذج اجتماعية وسياسية مثالية، وتحديد مسالك بشرية قياسية، بغية إعادة تأسيسها في واقع الحياة. لذلك لم يحرصوا على العمل لاكتشاف الأنساق العامة للفعل السياسي، أو تمييز الاتجاهات الرئيسية للتنظيم الجماعي، واستخدامها في تفسير التفاعلات السياسية والعلاقات الجماعية. ثانياً: لم يهتم العلماء المسلمون، لسبب الذي أوضحناه آنفاً، بتطوير منهجية علمية لتحليل الظاهرة الاجتماعية. ولقد أدى بروز النهج الخلدوني في مرحلة متأخرة من تطور التراث العلمي الإسلامي، عندما بدأ الحماس للدراسات العلمية والاهتمام بالاجتهاد الأصيل بالذبول، إلى الحد من تأثيره ضمن الدوائر العلمية الإسلامية. ورغم النضج الباهر للنظريات الاجتماعية التي تقدم ا ابن خلدون، فإننا لا نجد لها أي متابعات في التراث العلمي الإسلامي، بل نجد أن تأثيرها في الأعمال اللاحقة يكاد ينحصر في المساهمات التي تقدم ا العلماء الغربيون الذي تبنوا الخط الخلدوني وقاموا بتطويره إلى علوم الاجتماعيات المعروفة اليوم. لكن الخلل المنهجي ما لبث أن أصاب الدوائر العلمية الغربية، متخذاً هنالك منحى معاكساً تماماً للمنحى الذي اتخذه في التراث الإسلامي. إذ تركزت الجهود العلمية في الغرب في إطار الأبحاث الاجتماعية والتاريخية ليتم تغييب دور الوحي تدريجياً.

بناء على ما تقدم، يمكننا القول إن تطوير منهجية متوازنة يجب أن يرمي إلى تحقيق غايتين. الأولى، تضمين المنهجية المنشودة طرقاً إجرائية تمكننا من استنباط قواعد عامة وقوانين كلية انطلاقا من الوحي والتاريخ على السواء. الثانية، تأمين تكامل بين القواعد والقوانين المستنبطة من المصدر التنـزيلي وتلك المستقرأة من المصدر التاريخي. لذلك فإننا سنعمد فيما تبقى من هذه الدراسة إلى توضيح الإطار العام الذي يسمح بقيام منهجية متكاملة للتحليل النص والفعلي.

مصدرية الوحي وقواعد الاستدلال النصي

يتمثل الوحي في الخطاب القرآني في المقام الأول، وفي السنة النبوية الموضحة لأحكامه، والمفصلة مله، والتي حفظت لنا في صيغة أحاديث مروية عن رسول الله، في المقام الثاني. ويتألف القرآن الكريم من آيات نـزلت منجمة على رسول الله صلى الله عليه وسلم في فترة تمتد حوالي ثلاث وعشرين سنة. ولقد ساهمت آيات الكتاب في تزويد الرعيل الأول بتصور كلي للوجود، كما وجهت أفعالهم خلال جهادهم لإنشاء ا تمع الإسلامي، المتمثل بالأمة الملتزمة بمبادئ الإسلام ومقاصده.

إن المتأمل في الخطاب القرآني لا يملك إلا ملاحظة أسلوبه المتميز ومنهجه الفريد. ذلك أن آيات الكتاب لا تنتظم مبحثيا بحيث يتم عرض مسألة أو حادثة بتمامها قبل الانتقال إلى مسألة أو حادثة أخرى. بل يجد القارئ لكتاب الله تعالى أن التنـزيل الإلهي يتعرض إلى مسألة أو حادثة معينة أو موقفه من مشكلة محددة تتوقف على استطاعته ربط الآيات ببعضها البعض، والتعامل مع الخطاب القرآني على أنه كلّ متكامل. لذلك فإن أي محاولة لتحديد الموقف القرآني تجاه فعل إنساني محدد من خلال التأمل في معاني نص قرآني منفرد غالباً ما تؤدي إلى سوء فهم لمقاصد التنـزيل أو إلى تناقض في الفهم والحكم، أو ربما إلى تصور مختل مضلل. خذ مثلاً الآية التالية من سورة النساء:

يا أَيها الَذِين آمنوا لا تقْربوا الصلاةَ وأَنتم سكَارى حتى تعلَموا ما تقُولُونَ (النساء:43).

يتمثل الحكم القرآني في المسكرات، بناءاً على الآية المذكورة، في تحريم شر ا قبيل الشروع في الصلاة، دون غيرها من الأوقات. بيد أن الحكم المستنبط من هذه الآية صحيح جزئياً فقط، إذ أن الحكم القرآني العام في المسكرات يظهر في آية أخرى من سورة المائدة، والتي يتمثل مرحلة متقدمة في تصعيد الحرب ضد المسكرات:

يا أَيها الَذِين آمنوا ِإنما الْخمر والْميسِر والْأَنصاب والْأَزلام رِجس مِن عمل الشيطَان فَاجتنِبوه لَعلكُم تفْلِحونَ (المائدة:90).

يتضح من المثال السابق أن استنباط أحكام وتصورات من التنـزيل يتطلب توظيف منهجية قادرة على استخراج هذه الأحكام والتصورات من مصدرها، وترتيبها بصورة منتظمة. وتتألف المنهجية المقترحة هنا من خطوات إجرائية أربع:

أولاً: دف الخطوة الأولى إلى التعرف على كافة نصوص الوحي المتعلقة بالمسألة المعتبرة. فعلى سبيل المثال، لا بد لتحديد الموقف القرآني من العلاقة بين الحاكم والمحكوم من استحضار جميع الآيات المتعلقة بألفاظ: إمام، وولي الأمر، وطاعة، ونصر. فإذا عمدنا

إلى استقراء آيات الكتاب وجدنا أن الألفاظ المذكورة أعلاه تتكرر بمعان مناسبة لموضوع البحث في المواضع التالية:

1. إمام: الحجر 79، يس 12، البقرة 124، هود 17، الفرقان 74، الأحقاف 12، الإسراء 71، التوبة 12، الأنبياء 73، القصص 5، القصص 41، السجدة 24.
2. ولي الأمر: النساء 59، النساء 83.
3. طاعة: الزخرف 54، النور 51، الأحزاب 67، الفرقان 52.
4. نصر: التوبة 4، الأعراف 157.

ويجدر بنا التنويه هنا إلى أن عملية التعرف على الآيات المناسبة ليست إجراء آلياً، بل تتضمن قدراً كبيراً من التحليل، ومعرفة بالدلالات اللغوية والحالية للآيات، وتأمل في الاستخدامات المعجمية للألفاظ.

ثانياً: تشتمل الخطوة الثانية على الجهود الرامية إلى فهم دلالات نصوص الوحي، منفردة ومضافاً بعضها إلى بعض. ويتطلب تفسير النصوص المنـزلة، أولاً، اعتماد قواعد النحو والبيان العربيين. ذلك أن الإخلال بهذه القواعد يؤدي إلى انحرافات خطيرة في فهم النصوص. إذ غالباً ما ينجم الخطأ والانحراف في فهم نصوص الكتاب الكريم نتيجة الإغراق في التأويل دون اعتبار قواعده وأصوله. ولعل أكثر من تورط في هذا الباب علماء الشيعة والصوفية الذين أولوا آيات الكتاب بمعان لا يمكن للنص احتمالها بأي حال من الأحوال. فنجد، مثلاً، أن المحدث والفقيه الشيعي علي بن الحسن بن بابويه القمي ينقل في كتابه الإمامة والتبصرة عن أبي جعفر الصادق أنه أول قول الله تعالى:

قُلْ أرأيتم إنْ أصبح ماؤكُم غَوراً فَمن يأتيكُم بماءٍ مَعِين (الملك:30).

فقال: "هذه آية نـزلت في القائم، يقول: إن أصبح إمامكم غائباً عنكم لا تدرون أين هو، فمن يأتيكم بإمام ظاهر، يأتيكم بأخبار السماء وحلال الله جل وعز وحرامه."[14]

يبدو جلياً أن تفسير القمي للآية السابقة يخلّ بالقاعدة الأولى من قواعد التأويل، والتي لا تجيز إخراج النص من الحقيقة إلى المجاز إلا عند استحالة حمل المعنى على الحقيقة. لكن المعنى المتبادر من حمل ألفاظ النص على حقيقتها بين جلي، بعيد كل البعد عن الخلل والاضطراب. إذا تذّكر الآية الكفار الجاحدين بالله عز و جل بنعم الخالق عليهم في توفير

[14] علي بن حسين بن بابوية القمي، **الإمامة والتبصرة** (بيروت: دار المرتضى، 1985)، ص 115-116.

الماء العذب الذي لا تقوم الحياة حال افتقاده، وتحذرهم من العواقب الوخيمة لاستمرارهم في غيهم، وإمكان حرمانهم من أسباب بقائهم بقطع موارد الماء عنهم.

بيد أن فهم نصوص الكتاب واستيعاب معانيها لا يتأتيان فقط من خلال المعاني المعجمية لمفردات القرآن الكريم، بل لابد من تحديد معاني ألفاظ الوحي من خلال ربطها بسياقات ثلاثة: (أ) السياق النصي، و(ب) السياق الخطابي، و(ج) السياق الحالي. فالسياق النصي يمكّننا من ربط النص المدروس بالنصوص السابقة واللاحقة. في حين يمكننا السياق الخطابي من فهم المفردات التي هي موضوع البحث من خلال مقارنتها بمثيلاتها في الخطاب القرآني والنبوي، كما يمكننا من ربط الأحكام المتولدة عن النص الحكام المتفرقة في هذا الخطاب. أما السياق الحالي فإنه يسمح بفهم الدلالات الاجتماعية والسياسية للنص على الواقع المشهود. هذا يعني أن آيات الكتاب يجب أن تفهم أولاً في سياق سورها، ثم في سياق الخطاب القرآني مجملاً، وأخيراً في السياق الاجتماعي التاريخي للأحداث المواكبة للتنـزيل.

إن السياق الأخير، السياق الحالي، هو المعني بمصطلح "أسباب النـزول" المعتمد في تحديد دلالات آيات الكتاب عند المفسرين، وهو سياق هام يلزم اعتباره لفهم معاني النصوص فهماً دقيقاً. وتظهر أهمية فهم ألفاظ النصوص باعتبار سياقها الحالي عند النظر في دلالة كلمة "فاسق" في الأية التالية:

يا أيها الذِين آمنوا إِنْ جاءَكُم فَاسِق بِنبإٍ فَتبينوا أَنْ تصِيبوا قَوماً بِجهالَةٍ فَتصبِحوا علَى ما فَعلْتم نادِمِين (الحجرات:6).

إذ يستخدم القرآن عادة لفظ "فاسق" إشارة إلى الفرد الذي يستسلم لرغباته وشهواته، رغم وعيه بتناقضها مع مبادئ الحق والعدل الإلهيين. وبالتالي فإن تفسير الآية السابقة بالرجوع إلى المعنى المعجمي للفظ يفيد ضرورة التأكد من صحة الخبر حال ظهور فسق ناقله. لكن التحليل الدقيق للأحداث المصاحبة للتنـزيل يبرز صورة مغايرة. فقد روى ابن كثير في تفسيره عن مجاهد وقتادة أن رسول الله أرسل الوليد بن عقبة إلى بني المصطلق ليصدقهم (أي يأخذ منهم الصدقات)، فتلقون بالصدقة (أي خرجوا إلى مشارف حيهم للقائه وتسليمه أموال الصدقة)، فرجع فقال: إن بني المصطلق قد جمعت لك لتقاتلك (لاعتقاده أن خروج بني المصطلق للقائه كان بقصد الاعتداء عليه) زاد قتادة وأنهم ارتدوا عن الإسلام. فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم خالد بن الوليد رضي الله عنه إليهم، وأمره أن يتثبت ولا يعجل، فانطلق حتى أتاهم ليلاً، فبعث عيونه، فلما جاءوا أخبروا خالداً

رضي الله عنه أ م مستمسكون بالإسلام، وسمعوا آذا م وصلا م. فلما أصبحوا أتاهم خالد رضي الله عنه فرأى الذي يعجبه، فرجع إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبره الخبر، فأنـزل الله تعالي الآية."[15]

إن معنى كلمة "فاسق" المستفادة من سياق الرواية السابقة يختلف اختلافاً واضحاً عن المعنى المتبادر من دلالا ا المعجمية. إذ يظهر من السياق الحالي للآية أن التأكد من صحة الخبر مطلوب ليس فقط عند ظهور فاسق حامله، بل حتى عندما تختفي دواعي الفسق ويغلب حين السيرة على حامل الخبر. فنحن لا نشك بأن الوليد بن عقبة كان موثوقاً عند رسول الله عندما كلفه بمهمة جمع الزكاة. ولو ظهر فسقه قبل تعاقب الأحداث التي أدت إلى نـزول الآية لما ائتمنه رسول الله على أموال المسلمين. ومن هنا يظهر لنا أن مهمة جمع الزكاة كانت تجربة مزلزلة للوليد، ومحنة كشفت نقاط ضعف كامنة في نفسه، تجلى خلالها هلعه وفقدانه القدرة على الثبات في وجه مخاوف موهومة، كما تجلى عبرها استعداده إلى التهويل واختلاق الأعذار لحفظ ماء وجهه، وإخفاء فشله في مهمته.

ثالثاً: تتمثل الخطوة الثالثة في تعليل النصوص، أي تحديد العلة التي استدعت قيام الحكم الثاوي فيها. وبعبارة أخرى نقول، إن الغاية من هذه الخطورة هي معرفة السمة أو الخاصية المشتركة بين الأشياء التي تبرر تنـزيل حكم واحد فيها، أو استخدام تصور واحد للإشارة إليها. ذلك أن تعيين علة حكم ما هو الخطوة الأولى في الجهد الرامي إلى اكتشاف المبادئ الكلية التي تحكم توجيهات الشريعة المختلفة وتنظمها. فنجد مثلاً أن الفقهاء قد تأملوا في علة الحكمين الشرعيين التاليين:

1. تحريم بيع الجزاف بالمكيل.
2. تحريم بيع الغائب.

وتوصلوا إلى أن على التحريم في كلا الحكمين حماية المشتري من الغرر[16] فمن خلال فهم المبدأ العام الثاوي في الحكمين السابقين نستطيع توسيع دائرة تطبيقهما لتشمل معاملات لم يتعرض لها التنـزيل مباشرة، بل ونستطيع أيضا إباحة بيع الجزاف بالمكيل أو بيع الغائب إذا أمكن حماية المشتري من الغرر. فإذا أمكن، مثلاً، ضمان جودة المنتجات إذا سمح عقد البيع للمشتري بالتحلل من التزاماته إذا لم تحقق البضاعة الأوصاف والجودة

---

[15] إسماعيل بن كثير، **مختصر تفسير بن كثير**، اختصره محمد علي الصابوني (بيروت: دار القرآن الكريم، 1399ه).
[16] محمد بن رشد، **بداية ا تهد و اية المقتصد**. بيروت: دار المعرفة 1406ه/1986 م، ج2، ص 146-159.

المتفق عليهما قبل الشراء، جاز عندئذ بيع الغائب. ومن هذا المنطلق أجاز الفقهاء عقد الاستصناع، وهو بيع لغائب.

إن عملية التعليل أكثر أهمية لفهم النصوص المتعلقة بالفعل الاجتماعي والسياسي، نظراً لأ ا تساعدنا على التحرر من الخصوصيات الاجتماعية والتاريخية. ولعل آيات القتال في القرآن الكريم تزدونا بأمثلة هامة للترابط بين النصوص القرآنية والظروف الاجتماعية. إذ يجد القارئ لكتاب الله توجيهات تحض المسلمين على المبادرة إلى قتال أعدائهم، بينما تأمر هم آيات أخرى باختيار السلام إذا جنح إليه الأعداء. لذلك فإن تطوير فهم واضح لغايات القتال وشروط السلام يتطلب عملية تعليل منضبطة ودقيقة لآيات القتال.

رابعاً: دف الخطوة الرابعة إلى ربط الأحكام والمفاهيم التنـزيلية ببعضها البعض بحيث يتحقق انسجامها وتناغمها. وهذا يتطلب بناء منظومة شاملة من الأحكام المتوافقة داخلياً. ويمكننا تحقيق ذلك باعتماد ج التجريد المتتالي، وذلك بالبحث عن المبادئ الكلية الثاوية في مجموعة الأحكام المستنبطة من مصادرها الشرعية. ويتطلب هذا النهج الاستمرار في عملية التجريد هذه إلى أن يتم الوصول إلى مجموعة من القواعد الكلية التي لا يمكن اختزالها. ونستطيع في هذه المرحلة، بعد اختزال مجموعة الأحكام الشرعية السياسية مثلاً إلى عدد محدود من القواعد الكلية، ترتيب هذه القواعد وفهم طبيعة الرابطة التي تجمع بينها. ذلك أن فهم العلاقات بين مختلف الأحكام والتصورات الشرعية يصبح متيسراً على هذا المستوى العالي من التجريد نظراً لاختزال التصورات إلى عدد محدود يمكّن ا تهد من التعامل معها، والتأكد من قيام ترابط وانسجام داخلي فيما بينها، وهو عمل يكاد يكون مستحيلاً على مستوى الكم الهائل من الأحكام والتصورات المستنبطة مباشرة من نصوصها. لذلك فإنه من المتعذر عمليا إدراك طبيعة البينة العامة للأحكام الشرعية واستيعاب مقاصدها وغايا ا دون اللجوء إلى عملية التجريد والاختزال المتعاقب للأحكام.

وتتأكد أهمية هذه الخطوة عند ملاحظة أن التعارض بين الأحكام المستخرجة في الخطوة السابقة لا يمكن إزالته بصورة منهجية إلا من خلال استنباط قواعد عامة ومقاصد كلية للفعل الاجتماعي. وهذا يحتاج إلى تصنيف الأحكام المستخرجة في الخطوة الثالثة ضمن مجموعات تنتظم تحت مبادئ عامة. فيمكن، على سبيل المثال، من خلال مراجعة مجموعة الأحكام التي تحظر الغرر في البيع، أو إتلاف مال الغير، أو سرقة أملاك الآخرين واختلاسها، استنتاج قاعدة احترام الملكية الخاصة، ووجوب صيانة الجماعة السياسية للممتلكات أفرادها، ضمن الضوابط العامة التي تحددها القواعد التشريعية. فالانتقال من

الخاص إلى العام عبر عملية تجريد متتال، بحثاً عن القواعد العامة والمقاصد الكلية، هو شرط رئيسي لتطوير منظومة مطردة ومتسقة من الأحكام الشرعية. إذ يهدف التجريد المتتالي إلى إزالة التناقضات الداخلية الظاهرة، وبالتالي إيجاد منظومة مضطردة من التصورات والأحكام. وبذلك يمكن من خلال عملية التجريد من الوصول إلى أحكام يقينية قطعية. ذلك أن الأحكام المستخرجة من آحاد النصوص لا يمكن، كما لاحظ الشاطبي قديماً، أن ترقى إلى مرتبة القطع، بل تبقى عرضة للظن والشك. يقول الشاطبي: "كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه، ويرجع إليه، إذا كان الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به. لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم."[17]

تتلو عملية التجريد المتعاقب، والتي تمثل أيضاً عملية استقراء متتالٍ يختزل عبرها الخاص ضمن العام، عمليةُ استنباط متعاقب حيث يتم التحقق من توافق الأحكام الجزئية والكلية، واستبعاد الأحكام الجزئية التي تتناقض مع المبادئ الكلية. ويلاحظ أن المنهج المقترح أعلاه يتشابه مع منهج القواعد الشرعية الذي طوره العز بن عبد السلام، والذي أخذ شكل منهجية متكاملة في نظرية مقاصد الشريعة التي تقدم ا إبراهيم بن إسحق الشاطبي في كتابة "الموافقات في أصول الشريعة"[18].

المصدر التاريخي وقواعد الاستدلال الفعلي

إن منظومة الأحكام والتصورات المستنبطة من الوحي باعتباره مصدراً معرفياً غير كافية لتأسيس الفعل، وذلك لسببين: الأول، أن المنظومة المذكورة تتألف من قواعد عامة وكلية، وبالتالي فان تنـزيلها على حالات جزئية وخاصة يتطلب مزيداً من النظر والتحديد. وهذا يتطلب بدوره مزيداً من البحث والدراسة لفهم طبيعة وآليات الفعل الفردي والتفاعل الجماعي. الثاني، أن تطبيق القواعد الكلية يتطلب إدراك الحيثيات القائمة والظروف المستجدة. ذلك أن تطبيق هذه الأحكام يتوقف على تطابق شروط الفعل النظرية وظروفه العملية. فلكي نقرر، مثلاً، وجوب الزكاة على زيد من الناس، يلزمنا معرفة الشروط النظرية للوجوب، مثل الإسلام وامتلاك النصاب. فإذا تطابقت شروط إخراج الزكاة النظرية مع ظروف زيد العملية، أي تحققت الشروط النظرية عملياً، أمكن

[17] أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي، **الموافقات** في **أصول الشريعة**، بيروت: دار المعرفة، دون تاريخ، ج1 ص 39.
[18] المصدر السابق، ج2.

تقرير وجوب الزكاة على زيد. وبالمثل، لتقرير طريقة تعامل الدولة الإسلامية مع الدول غير الإسلامية، لا يكفي تبني موقف الدولة الإسلامية الأولى من الدول غير الإسلامية التي عاصر ا، بل لابد من دراسة الحيثيات الخاصة بكل منهما، ومن ثم عرضها على مقاصد التشريع وغاياته. وبالتالي فإن تنـزيل الأحكام على الواقع الاجتماعي والسياسي للأمة يتطلب دراسة هذه الواقع دراسة علمية منهجية.

وهكذا يمكننا الخلوص إلى ضرورة دراسة الفعل الاجتماعي دراسة تفصيلية ومتأنية قبل تنـزيل الأحكام الشرعية عليه، وبالتالي إلى تطوير منهجية مناسبة لدراسة هذا الفعل. فالمنهجيات المتولدة في الدوائر العلمية الغربية غير مناسبة لهذا الغرض لسببين. الأول، أن المقدمات الغيبية للمنهجيات الغربية، وهي مقدمات تفترضها المعارف الغربية رغم عدم اعترافها ا، لا تتفق مع التصور الإسلامي للوجود. الثاني، أن المنهجيات الغربية تنـزع إلى الاستقراء من الواقع الاجتماعي المعيشي، وهو واقع تم تشكيله أصلاً في رحم ا تمع الغربي، وبناء على الخبرة التاريخية الغربية، وبعبارة أخرى نقول أنه في حين أن النماذج والمنظومات الاجتماعية المعتمدة في المنهجية تفترض أن النتائج المتحصلة من دراسة خبرة الإنسان الغربي صالحة للتعامل مع ا تمعات الإنسانية على عمومها. فإذا اعتبرانا الفروقات التصورية والقيمية بين التراث الفكري الإسلامي وصنوه الغربي، تبين لنا أن الحاجة إلى تطوير نماذج ومنظومات مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة حاجة ملحة.

وللوصول إلى تصورات ومفاهيم اجتماعية مناسبة للخبرة التاريخية للمجتمعات المسلمة، نحتاج بدءً إلى رفض دعوى تماثل المقاصد والدوافع والغايات البشرية، والإصرار على تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال تحليل مركبا ا الأساسية، وبالتحديد الأفعال الإنسانية. وبعبارة أدق نقول إن عملية تمييز القوانين التي تحكم البنية السياسية للظواهر الاجتماعية يتطلب بدء تحليل الفعل البشري الذي يشكل العنصر الأساسي الذي تتركب منه الظاهرة الاجتماعية. ويمكننا تحليل الأفعال الاجتماعية عبر الخطوات الأربع التالية.

أولاً: دف الخطوة الأولى إلى تحليل أفعال الأفراد المشتركين في الظاهرة الاجتماعية المعتبرة. ونقصد بتحليل الأفعال الكشف عن محددا ا الثلاثة: المقصد، والباعث، والقاعدة. فمقصد الفعل يتمثل بالغاية الكلية التي يسعى الفاعل إلى تحقيقها. أما الباعث على الفعل، فيتحدد في الدافع النفسي الذي يحرك الفاعل للقيام بالفعل. وينبثق الدافع للفعل عادة أما من الالتزامات القيمية والاعتقادية للفاعل، أو من مصلحته الفردية. وأخيراً فإن قاعدة الفعل تتعين في الإجراء العملي الواجب اتباعه لتحقيق مقصد الفعل.

لتوضيح كيفية تحليل الفعل، لا بأس بضرب المثل التوضيحي التالي. لنفترض أننا نريد تحليل العملية الانتخابية. نجد حال بدء تحليلنا أن المرشح الانتخابي هو أحد الفاعلين الأساسيين في هذه العملية. ولتحليل فعل المرشح الانتخابي نعمد إلى تمييز عناصره الأساسية الثلاثة، فنلاحظ في مثالنا هذا أن مقصد الفعل الذي تتجه نحوه جهود المرشح هو الفوز في العملية الانتخابية. أما الباعث عن الفعل فقد يكون التزام المرشح القيمي، الذي قد يأخذ شكل خطة سياسية يسعى المرشح إلى تحقيقها أو قد تتمثل في منفعة مادية أو نفسية يسعى المرشح وناخبوه إلى تحصيلها، أو قد يكون الباعث مزيجاً من الاثنين. وأخيراً، تتمثل قاعدة الفعل في مثالنا هذا بالوسائل العلمية والمهارات الفنية المتوفرة لدى المرشح والتي يمكن توظيفها في جهوده الهادفة للفوز بالانتخابات.

وبذلك تؤدي الرغبة في الفوز بالانتخابات إلى اتحاد المرشح وناخبيه ضمن جماعة مقصدية واحدة. ويلاحظ أن الوحدة المقصدية بين أفراد الجماعة تتحصل إما من تماثل التزاما م القيمية أو من تطابق مصالحهم العملية. وبعبارة أخرى يمكن القول إن الدعم الذي يتلقاه المرشح من ناخبيه ناجم إما عن إفصاحه عن نيته تحقيق الالتزامات القيمية المشتركة من خلال ترجمتها إلى خطة سياسية، أو عن تصريحه برغبته في إجراء بعض التعديلات على الخطة السياسية القائمة بما يخدم مصالح الناخبين، كالعمل مثلاً على تخفيض معدل ضريبة الدخل السنوية.

ثانياً: الخطوة الثانية تتعلق بتصنيف أنماط العمل المختلفة على أساس اتفاق عناصرها أو اختلافها. فالأفعال ذات المقاصد المتفقة تشكل مجموعة متجانسة، بينما تنقسم الأفعال ذات المقاصد المختلفة إلى مجموعات متباينة. وتنقسم كل من ا موعات القصدية الرئيسية بدورها إلى مجموعات وظيفية فرعية. ويجدر بنا التأكيد هنا أن هذه الخطوة ليست منفصلة عن سابقتها انفصالاً كاملاً. فقد يعمد الباحث أحياناً إلى تقسيم الكل إلى مجموعات رئيسية وفرعية قبل الشروع بتحليل الفعل الفردي تحليلاً مسهباً. فكثيراً ما يضطر الباحث، نظراً إلى استحالة تحليل أفعال جميع الأفراد المعنيين، إلى اختيار أفراد نموذجيين بحيث يمكن اعتبارهم ممثلين لباقي أفراد مجموعتهم. ونظراً إلى اعتماد الباحث عادة على حدسه عند تقسيم الأفراد إلى مجموعات قبيل الشروع في تحليل أفعالهم، يجب لذلك اعتبار التقسيم هذا تقسيماً أولياً. ويلزم بالتالي تعديله وتحسينه بناء على تحليل أفعال أفراد نموذجيين يمثلون مختلف ا موعات المحددة.

ثالثا: تشتمل الخطوة الثالثة على الجهود الرامية إلى تحديد القوانين التي تحكم العلاقة بين مختلف الجماعات المتعينة في الخطوة الثانية. ولتحديد القواعد الكلية، أو القوانين، الموجهة للتفاعلات الاجتماعية، يلزم التعرف على أنساق التعاون والتصادم، والهيمنة والخضوع، والازدهار والانحطاط، وغيرها من الأنساق المنظمة للعلاقة بين الجماعات البشرية، والمقارنة بينها بين الأزمنة المختلفة، وا تمعات الثقافية المتعددة، إن تمييز القواعد والقوانين التي تحكم حركة الجماعات البشرية وتنظم علاقا ا هو هدف رئيسي لأي جهد علمي وبحثي. إذ لا يمكن تفسير الظاهرة الاجتماعية إلا من خلال معرفة القوانين العليا التي تحكم حركة ا تمع الإنساني عبر الزمان والمكان. ومن نافلة القول التأكيد أن تمييز القوانين التاريخية ذات الطبيعة الكلية عملية بالغة التعقيد تحتاج إلى جهود حثيثة ومتضافرة، وتعديل وتنقيح متواصلين.

رابعا: الخطوة الرابعة والأخيرة في المنهجية المقترحة لدراسة التفاعلات الاجتماعية تتمثل في تنسيق مختلف الأحكام الكلية المستخرجة في الخطوات الثلاث السابقة، ليشكل في مجموعها منظومة متكاملة ومنسجمة، على نحو شبيه بالخطوة الرابعة من منهجية الاستدلال النصي.

إن الخطوات الأربع السابقة، التي يشكل مجموعهما قواعد الاستدلال الفعلي، خطوات متضايفة ومتكاملة، يأخذ بعضها برقاب بعض. ففي الخطوة الأولى يتم تجديد مقاصد الفعل الاجتماعي وقواعده، بينما تتعين في الخطوة الثانية البنية الاجتماعية والوظائف المنوطة ا، لمختلف الجماعات السكانية وتحدد طبيعة علاقا ا والقوانين التي تحكم تفاعلها. إن مثل هذا التحليل المتشابك يتطلب دراسة الثقافة السائدة في كل جماعة على حدة، وتحديد خصائصها المعرفية والنفسية؛ كما يتطلب دراسة مقارنة عبر الثقافات والأجيال. فالبنى والوظائف تتبدل مع تبدل مقاصد الفعل وقواعده (التغير الثقافي)، ولا يمكن رصد هذا التبدل إلا بدراسة يتم من خلالها رصد عناصر التغير والثبات.

التطابق المنهجي بين الاستدلالين النصي والتاريخي

تظهر النظرة المتأنية لقواعد الاستدلال النصي والتاريخي وجود نسق عام للاستدلال مشترك بين الدراسات النصية والتاريخية. ويمكن تلخيص النسق العام للاستدلال في الإجراءات الأربعة التالية:

1. تجميع العبارات/ الأفعال المتماثلة ضمن أصناف/ مجموعات متجانسة داخليا ومتباينة خارجيا. ويقابل هذا الإجراء التعرف على النصوص المناسبة في الاستدلال النصي، وتصنيف الأفعال إلى مجموعات في الاستدلال الفعلي. وعلى الرغم من أننا اعتبرنا عملية تصنيف الأفعال خطوة ثانية عند دراستنا لنسق الاستدلال الفعلي، فإننا أشرنا حينذاك إلى أن الباحث كثيرا ما يضطر إلى الابتداء ذه العملية قبل الشروع بتحليل مركبات الأفعال.

2. تحليل النص/الظاهرة إلى مركبا ا الرئيسية، أي العبارات/الأفعال التي يؤدي اتحادها إلى تكوين النص/الظاهرة، بغية تعيين دلالا ا. ويقابل هذا الإجراء تفسير النصوص في الاستدلال النصي وتحليل الأفعال إلى مركبا ا في الاستدلال الفعلي.

3. تحديد أسباب (علل) التماثل والاختلاف بين الأصناف/ا موعات المتباينة. ويقابل هذا الإجراء عملية تعليل النصوص في الاستدلال النصي، وعملية تحديد قواعد الفعل العامة ومقاصده الكلية بغية تمييز القوانين التي تحكم اتحاد الجماعات المقصدية وتعاو ا، أو اختلافها وتعارضها.

4. تطوير منظومة مضطردة من الأحكام النصية/الفعلية. وينجم انتظام الأحكام واضطرادها نتيجة لتصنيفها وفق منظومة هرمية بحيث يتم ربط الأحكام الجزئية بقوانين كلية ومقاصد عامة، على نحو المبين في الاستدلالين النصي والفعلي.

ورغم التطابق المنهجي في الاستدلالين النصي والتاريخي، فإن مجموعة الأحكام المتحصلة منهما لا تتصف ضرورة بالانسجام والاضطراد. لذا تبرز الحاجة لإضافة إجراء خامس الى الإجراءات الأربعة السابقة للتأكد من الانسجام الداخلي موعة الأحكام التنـزيلية والفعلية، يمكن صياغته على النحو التالي:

5. تنسيق مجموعة الأحكام المتحصلة عبر تطبيق الإجراءات الأربعة السابقة وذلك بإزالة التناقضات الداخلية، حال وجودها بين الأحكام الشرعية والتاريخية.

لا تنحصر عملية توحيد أنساق الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) في تشابه الإجراءات المقترحة لتحليل النصوص والظواهر التاريخية، بل تشمل أيضا تشابه بنية الفعل والخطاب. ذلك أن تحليل الفعل الجماعي والخطاب النصي يظهر أن كليهما يتألف من عدد من المقاصد والقواعد التي تضفي عليهما نوعا من الوحدة والانسجام، كما تسمح بمقايستهما والمقارنة بينهما. وبمقارنة قواعد ومقاصد المنظومة الفعلية (الظاهرة الاجتماعية)

والمنظومة النصية (خطاب الوحي) يمكن تحديد مدى تطابق الأولى والأخيرة. وتتجلى أهمية هذه المقارنة في النقطتين التاليتين:

1. يمكن استخدام المنظومة النصية كإطار تقويمي للمنظومة الفعلية دون الخلط بين المنظومتين.

2. تساعدنا المنهجية المقترحة، عند مفارقة القواعد والمقاصد المعتمدة في الخطابي الاجتماعي للممارسات العملية، على مقايسة الواقع على المثال، وإعادة تشكيل القواعد والمقاصد العملية لتتوافق مع القواعد والمقاصد النصية.

خاتمــــة

حاولنا في الصفحات السابقة تحديد معالم منهجية علمية تنظر الى الوحي على أنه أصل معرفي رئيسي، وتطمح الى توظيف إجراءات الاستدلال النصي والفعلي (التاريخي) كأداة في التنظير الاجتماعي. لكننا لم نتطرق الى دراسة طرق وآليات التحليل النصي والفعلي دراسة تفصيلية، نظرا لانحصار اهتمامنا في هذه الدراسة في تحديد الملامح العامة لمنهجية أصولية للدراسات الاجتماعية. لذلك فإننا نود أن نشدد على الطبيعة الأولية للمنهجية المقترحة التي أردناها أن تكون مقاربة تمهيدية نحو تطوير منهج علمي بديل أكثر انسجاما وتعاطفا مع قيم الإسلام وتطلعاته. لذلك فهذه المنهجية بحاجة الى مزيد من تفصيل وتنقيح وتحسين، بحيث يتم توضيح العلاقة بين القواعد المستنبطة من الوحي وتلك المستقراة من الخبرة الإنسانية. بيد أننا نقترح أن يجري هذا التوضيح أولا ضمن كل اختصاص من اختصاصات العلوم الاجتماعية المختلفة قبل الشروع بتحديد تصور عام، يشمل الجميع.

وبالإضافة الى اعتمادها الوحي مصدرا معرفيا رئيسيا في الأبحاث والدراسات الاجتماعية، تمتاز المنهجية المقترحة على المنهجيات المعتمدة في العلوم الاجتماعيات الغربية بعدد من الايجابيات، من أهمها:

أولا: تسمح المنهجية المقترحة بتعميم الخصائص المتحددة من تحليل أفراد نموذجين من جماعة ما على باقي أفراد الجماعة، في الوقت الذي تمكننا فيه من تطوير مفاهيمنا حول سلوك الجماعة أو تعديلها من خلال النظر في أفعال أفراد لم تخضع الى المعاينة من قبل. ولأن إجراءات منهجيتنا الجديدة هذه تسمح بتقسيم الأفراد الى جماعات بناء على تشابه مركبات الفعل واختلافها، فإ ا تمنع قيام افتراضات بتماثل السلوك عبر الجماعات الثقافية المختلفة.

ثانيا: تسمح المنهجية المقترحة بدراسة السلوك البشري انطلاقا من تحليل الأفعال الفردية والمنظومات الفعلية على السواء. وبالتالي فإ ا تمكننا من دراسة التفاعلات الجماعية على أ ا منظومة متكاملة من الأفعال، في الوقت الذي تعتبر فيه أن منظومات الفعل ذات طبيعة انتقالية، قابلة للارتقاء والتغير. وبذلك يمكن تفادي مزالق الرؤية الجامدة للمجتمع، الغافلة عن الطبيعة الحيوية والحركية للجماعات الإنسانية.

ثالثا: تمتلك المنهجية المذكورة القدرة على استعاب التغيرات الاجتماعية، وتجنبنا، في الوقت نفسه، مغبة الوقوع في حبائل الرؤية النسبية السائدة اليوم في منهجيات البحث الغربية بسبب فقدان المطلق. بل يمكننا القول أن هذه المنهجية تتفادى مزالق التطرف النسبي والإطلاقي معا. فهي تتفادى التطرف الإطلاقي نظرا إلى اعتبارها الطبيعة المرحلية للبنية الاجتماعية التي تشكل الإطار العملي المتغير للأحكام. وهي تتجنب الرؤية النسبية نظرا الى إدراكها المتغيرات الاجتماعية محدودة بإطار معياري ثابت متمثل في التنـزيل الإلهي.

رابعا وأخيرا: فإن المنهجية المقترحة، رغم التزاما ا القيمية والتصورية الواضحة، تحول دون بروز رؤية مركزية على غرار المركزية الأوروبية. ذلك أن المركزية الأوروبية هي نتيجة مباشرة لإضفاء صفة العموم والإطلاق على النموذج الغربي، رغم انبناء هذا النموذج على قيم وتصورات خاصة بالتجربة التاريخية الغربية.

الإسلام والتاريخ العالمي

نحو تقسيم جديد للعصور التاريخية*

خالد بلانكنشب**

النهج الغربي في تحديد العصور التاريخية

من بين المشكلات الكبرى التي يواجهها المؤرخ (رجلاً كان أو امرأة)، عند كتابة التاريخ عموماً، عجزه عن تحرير نفسه من تأثير جذوره ومحيطه، وعن تنمية المقدرة على التجرد. ولكن هذا التجرد ضروري، لأنه حتى لو لم يؤد إلى موضوعية حقة فإنه يساعد في الحصول على نتائج أكثر دقة. ومن سوء الطالع أن يكون بلوغ هذا التجرد أصعب ما يكون في تلك ا الات التي تقوم فيها كبرى الفرضيات وأكثرها ألفة، وعليه، فهي أكثر ا الات أهمية. فإذا شوهت هذه منذ البداية تصبح العملية الفكرية بكاملها مشوهة أيضاً مما يؤدي إلى تأثر العمل اللاحق بأجمعه.

ويظهر هذا النقص في التجرد بوضوح تام في الولاء الغربي المتفشي والنـزوع الدائم إلى تصنيف تاريخ العالم وتقسيمه من منطلق المركزية الأوربية، وهذا ما يشيع في معظم الفكر التاريخي الغربي. ويتم تعزيز ذلك النهج، الذي ينطوي على تقسيم التاريخ البشري كله إلى عصور قديمة وقروسيطة وحديثة تدور حول أوروبا الغربية، كما لو كان نظاماً ائياً ومنصفاً وموضوعياً، صالحاً لتفسير التاريخ كله. ثم يطبق هذا النهج بنفس العناية التي يتم إيلاؤها لإيديولوجيات الدول. فالطلاب الأميركيون في المدارس الثانوية يلقنون النهج الثلاثي (قديم، قروسطي، حديث) الذي هو كذلك الأساس في غالبية مساقات التاريخ على المستوى الجامعي. كما يعتمد عليه تعيين الأساتذة في وظائفهم مما يحول دون التمرد على ذلك المنهاج.

---

* نشر هذا البحث باللغة الإنجليزية في **"ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية"**. (*AJISS*)، العدد الثالث، 1991. ترجمه إلى العربية جميل حمادة مكلد بإشراف قسم الترجمة بالمعهد العالمي للفكر الإسلامي (لندن) وروجعت الترجمة من قبل التحرير.

** Khalid Blankinship دكتوراه في التاريخ من جامعة واشنطن، 1988. أستاذ مشارك في قسم الأديان بجامعة تمبل بولاية بنسلفانيا الأمريكية.

وتقاوم الشركات التي تنشر الكتب الدراسية تغيير هذا التقسيم، لأن الكتب التي تتمسك ذا النهج هي المطلوب في المدارس والكليات والجامعات. وقد بلغ الأمر بوزير التربية الأميركي وليم بنيت William Bennet، وهو محافظ متشدد، أن دعم هذا النهج التاريخي الغربي سنة 1988 متحسراً على ما افترضه انحدارا في مساره. وخلاصة القول أن النهج الغربي في التاريخ العالمي هو ميراث مقدس مما يجعل تجاهله من الصعوبة بمكان، والانفلات منه أشد صعوبة.

وليس من المستغرب أن يكون ذلك النهج الغربي في التأريخ ذه المتانة وذلك بالنظر لتاريخه الطويل. والحقيقة إن التصور الذي ينطوي عليه هذا النهج يعود في سلسلة غير منقطعة إلى القديس أوغستين Saint Augustin (354-430) وهو المفكر والفيلسوف المسيحي الكبير في علم التاريخ الذي ضم في كتابه مدينة الله The City of God التراث التاريخي الضيق للإغريق والرومان واليهود مع بعض الإشارات إلى تراث غيرهم[1] وجعل من ذلك كله جاً إيديولوجياً واحداً اعتبره صالحاً[2] لكل زمان ومكان. ونجد في ج أوغستين تقسيماً ضمنياً للتاريخ إلى "قديم"

[1] فإشاراته إلى الآشوريين، مثلاً، لا تعتمد على التراث العبري والإغريقي وحسب. ينظر كتاب مدينة الله The City of God الترجمة الإنكليزية لـ Marcus dods New York: Modern Library, 19850، ص4-610 و 8- 627. وبناء على رغبة القديس أوغستين قام تلميذه بولس أوروسيوس (Paulus Orosius المتوفي بعد عام 416 م) بتصنيف كتاب ضخم في التاريخ العالمي يضم مادة إضافية عن بلاد أشور وبابل وفارس وقرطاجة، وأغلبها يعتمد مصادر إغريقية بشكل واضح. ينظر كتابه بعنوان كتب التاريخ السبعة ضد الوثنيين The Seven Books history Against The Pagans في سلسة آباء الكنيسة The Fathers of the Church ا لمد 50، ترجمة روي ج. ديفيراري Roy J. Derefrari ونشر Washington: D.c: The Catholic university of America Press, 1964 .

[2] سبقت كتاب القديس أوغسطين مناهج في تجميع المادة التاريخية مثل ما عرف من أعمال "أبولودوروس الأثيني" (.18-140ق.م تقريباً) و "كاستور من أهل رودس" (60ق.م تقريباً) و "سيكستوس بوليوس الإفريقي" (180-250م) و "يوسيبيوس من أهل قيصرية" (260-340م) التي تسجل قوائم بأسماء ملوك أمم مختلفة وتضعها في جداول متقابلة. انظر:

-Ernst Berisach, Historigraphy: Ancient, Medieval, and Modern (Chicago: Unversity of Chicago Press, 1983), 59,81-2.
-Alden A. Mosshammer, The chronicle of Euesbius and the Greek Chronographic Traditimn (Lewisburg: Bucknell University Press, 1979), 97-101, 117-8 ,130-6 , 141, 146-51, 155-6.
-James Shotwell, The History of History (New York: Columbia university Perss 1939), 347-55.
-The Oxford Classical Dictionary, 2nd edn. (Oxford : Clarendon Perss, 1970), 23,83,213,423.

و "قروسطي" عند الحد الفاصل لظهور المسيحية. وسيتم لاحقاً فصل العصر القديم عن القروسطي إبان حكم الإمبراطور الروماني قسطنطين Constantine (306-337م)، وذلك بالتحديد لأن المسيحية أضحت الديانة الرسمية للدولة في ذلك الوقت[3]، وفي عهد أقرب، أضيفت إلى النظام القائم فكرة الفصل بين العالم المسيحي والقروسطي والعالم ما بعد المسيحي الحديث، وذلك للتأكيد على حلول الفلسفة المادية الحديثة. وعلى هذا يمكن القول أن ج التاريخ في مكوناته الأساس، القديم والقروسطي والحديث، يمثل في أذهان الغربيين الهيمنة المتتالية للفكر الإغريقي-الروماني واليهودي، ثم الفكر المسيحي، ثم الإيديولوجية المادية.

ولو قمنا بمجرد تفحص سريع للكتب الغربية المستعملة في تدريس التاريخ لاكتشفنا مدى استعمال النهج المتمركز حوا أوربا في مساقات تزعم أ ا تدرس تاريخاً عالمياً شاملاً[4]، وهذه النظرة ذات التمركز الأوروبي ذا ا تتغلغل بنفس القدر في الحقول الأخرى ذات العلاقة، كتاريخ الفن مثلاً، حيث يستعمل نفس النموذج[5]. ولو تم إدخال أي تعديل على هذا النهج فإنه يكون عادة لدمج التاريخ

لكن قدرات القديس أوغستين في التفسير وشخصيته المتميزة هي التي صنفت الشهرة لعمله التاريخي، وهو الذي بدأ في تخفيف التوكيد على المصادر عبر الإغريقية والرومانية واليهودية والمسيحية، وهو تبسيط كان له الأثر الواضح في الإغراق في التبسيط عند الغربيين المحدثين في التفسير التاريخي. حول تكوين الإيديولوجية التاريخية المسيحية ينظر:

-Herbet Butterfield, The Origins of History (London: Eyre Methuen, 1981) 172 – 184.

-Christopher Dawson, The Dynamics of world History (New York: New American Library, 1956) 237-40,275.

[3] مثلاً The Cambridge Ancient History ينتهي إلى العام 324، وفي نفس العام يبدأ The Cambridge Medieval History

[4] وفي مجال الكتب الجامعية المقررة يتضح ذلك في كتاب:

- Robin w. Winks et al, A History of Civilization (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1988)

وهو كتاب ذو ادعاء عريض كما يوحي عنوانه، ويعبر كذلك عن طبيعة معيارية، كما نلمس من طبعاته المتعددة منذ ظهوره عام 1955. أما المساقات الجامعية الفعلية وواقع التدريس فيبدو ذلك من مطالعة المنهاج الدراسي في جامعة واشنطن الذي يحدد المسافات 111 و 112 و 113 بدقة لتوازي تقسيمات القديم والقروسطي، وهو ما يميز أغلب المعاهد الأميركية، كما يتضح من الرجوع إلى مناهجها الدراسية.

[5] ينظر على سبيل المثال الكتاب:

-H.W Janson, *History of Art*: A Survey of The Major Visual Arts from *The Dawn of History to The Present Day* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1962)

وقد أعيد طبع هذا الكتاب مرات عديدة، وهو يخصص ما لا يزيد عن إحدى عشرة صفحة للفن البيزنطي، وعشر صفحات للفن الإسلامي.

القروسطي بالتاريخ القديم محدثاً بذلك نظاماً ثنائياً، قبل -و- بعد، يبرز التفوق المتميز للحضارة الغربية الحديثة في كل ما سواها[6]. ويصدق هذا حتى على كتب التاريخ القائمة على نقد الذات وفق أسس ماركسية، لأن هذه أيضاً تنفخ في الغرور الغربي بإظهار أن مشكلات ا تمعات الغربية الحديثة هي أكبر من غيرها وبالتالي فهي أوثق صلة بالبحث. وهذا بطبيعة الحال يعود إلى اعتقاد ماركس الأساسي في التقدم وهو ما يجعل ا تمع الغربي البرجوازي متفوقاً على ا تمعات السابقة له رغم اتصافه بالاضطهاد، وذلك بصورة خاصة بسبب موقعه المتقدم على طريق التطور[7].

وحتى محاولات الإفلات من التفسير الغربي التقليدي تنتهي عادة بتوكيد الفرضية الغربية من جديد، مع إضافة بعض التزويق من خارج التقليد الغربي. لذلك فإننا نلمس في عمل كتاب ف. روي ويليس الحضارات العالمية Willis, World Civilizations F. Roy، التركيز على الغرب، رغم احتوائه على قدر كبير من المادة غير الغربية. ثم إنه يصور ا تمعات غير الغربية بما في ذلك الإسلامية على أ ا ضحايا سلبية، وغير راضية بالتوسع الغربي وليست مجتمعات فاعلة بحق وبقواها الذاتية[8]. وهذا رغم جهود المؤلف في أن يكون أكثر توازناً من أسلافه، إذ يبدو أنه

-Hort de la Croix & Richard G. Tansey, *Gardners Art through the Ages*, 8th edn. 2 Vols. (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1986)

الذي يخصص في طبعته الجديدة 108 صفحات للفنون غير الغربية التي تشمل فنون الهند والصين واليابان والهنود الحمر وأفريقيا واقيانوسيا، بينما لا يصيب الفن الإسلامي في مقطع مستقل سوى 17 صفحة.

-Fredrick Hartt, Art: *A History of Painting , Sculptuer, Architerctuer*, 2nd edn (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice – Hall , 1985).

وهو يخصص عشرين صفحة للفن الإسلامي، ويضع فنون أفريقا واقيانوسيا، والهنود الحمر في الصنف "البدائي" ويهمل بشكل تام فنون الهند والصين واليابان .

[6] كما نجد ذلك في كتاب:

- Donald Kegan, Steven Ozment & Frank M. Turner , The Western Heritage 2 Vols, (New York: Macmillan, 1979).

حيث يكون العام 1715 حداً فاصلاً بين الجزئين وبين الفصلين الدراسيين اللذين يفترض أن يدر فيهما الجزءان، وهذه إشارة إلى أن جميع ما سبق لا يفوق الفترة اللاحقة في الأهمية.

[7] لا جدال في أن المؤرخين الماركسيين يقيمون توازناً بين مختلف الشعوب بجعلهم يخضعون بالتساوي للقوانين الآلية. ومع ذلك، فإن مضمون التقدم الذي تنطوي عليه أعمالهم يميل إلى تقليل قيمة أي مساهمة من غير الغربيين خارج حدود الفكر الغربي. ويصدق هذا كذلك على كتاب:

- Eric Wolf, *Europe and the People without a History*. (Berkley: University of California Press, 1982)

بما فيه من توكيد على الشعوب غير الغربية ودورها الحاسم في بناء التفوق الاقتصادي في الغرب.

[8] ويصح هذا أيضاً إذا نظرنا في أعمال أكثر جدية مثل:

- Willian H. McNeill, The Rise of the West : a history of the Human Community

من الصعب تجاوز ما ترسخ من افتراضات. ومن ثم يرتد نفس المؤلف مباشرة إلى المنوذج الغربي النمطي في كتابه الحضارة الغربية: منظور مديني western Civilization: An Urban Perspective، وهو كتاب يتوقع أن يكون له انتشار أوسع بكثير من كتابه الحضارات العالمية، ذلك لأن الحضارة الغربية، أو "الحضارة العالمية" في قالبها التقليدي تبقى موضوعاً يشتد عليه الطلب في الكليات والجامعات الأمريكية أكثر بكثير من أي بحث أوسع لماض العالم، بحيث يمكن أن يضم العالم الإسلامي والهند والصين واليابان وإفريقيا وأهل أميركا الأصليين في أي دور عدا الأدوار الثانوية. وعلى كل حال فإننا نجد، بالرغم من الإجماع الحالي الواضح، أن التقسيم الغربي المعاصر للتاريخ المتمركز حول أوربا يتصف بضيق الأفق إلى حد لا يصلح معه أن يكون جاً للتاريخ العالمي.

التاريخ القديم: 3500 ق.م إلى حوالي 500م

من بين الحقول الثلاثة التي يقدمها النهج الغربي نجد أن الحقل القديم هو الأقرب إلى التجرد عن الميل نحو التمركز الأوروبي، ولا شك في أن مرد ذلك هو كونه الأبعد زمناً. ولكن حتى في التاريخ القديم يتركز الجهد الغربي على حوض البحر الأبيض المتوسط والشرق الأدنى فقط مضيفاً بذلك أهمية مبالغاً فيها ولا مبرر لها على بلاد الإغريق وروما. وفي الحقيقة تم إبراز هاتين الأخيرتين أكثر بكثير من الشرق الأدنى القديم كما يظهر من تتبع الكتب المقررة في مادة التاريخ القديم[9].

(Chicago: University of Chicago Press, 1963).

حيث يكون تاريخ جميع الحضارات السابقة، رغم تناولها بالتفصيل، ليس سوى مقدمة لانتصار الغرب ا يد، الذي يقدم معنى التاريخ ومعنى الوجود البشري جميعاً. ينظر كذلك كتاب Breisach المذكور ص399- 401.

[9] في كتاب:

D. Brendan Nagle, *The Ancient World: A Social & Culture History*, 2nd edn. (England Cliffs, New Jersey: Prentice – Hall, 1989)

يشغل الحديث عن الشرق الأدنى 75 صفحة وعن بلاد الإغريق 162 صفحة وعن روما 179 صفحة. أما كتاب:

Micael Cheilik , *Ancient History: From Its Beginnings to the Fall of Rome* (New York: Bames and Noble, 1969)

فيعطي الشرق الأدنى 41 صفحة وبلاد الإغريق 90 صفحة وروما 95 صفحة وكتاب:

Thomas W. Africa, *The Ancient World*. (Boston: Houghton Mifflin Co. 1969)

فيعطي الشرق الأدنى 83 صفحة بلاد الإغريق 189 صفحة ورما 210 صفحات وكتاب:

Henry C. Boren, *The Ancient World: An Historical Perspective*. 2nd edn. (England Clifs, New Jersey: Prentice – Hall 1986)

يعطي الشرق الأدنى 94 صفحة وبلاد الإغريق 117 صفحة وروما 172 صفحة في حين أن كتاب:

Tom B. Jones, *From the Tigris to The Tiber : An In ttroductiono Ancient History* , 3rd edn. (Homewood IIIinios : Dorsey ress 1983)

وهذا كله بالرغم من حقيقة أن التاريخ ما قبل الهيليني للشرق الأدنى القديم من 3500 ق.م إلى حوالي 600 ق.م (وهي فترة تمتد لثلاثة آلاف عام) يضم أكثر من نصف فترة الحضارة الإنسانية التي عرفت القراءة والكتابة. إضافة إلى ذلك، وحيث أن التركيز في التاريخ القديم من وجهة نظر غربية يتقلص باستمرار في اتجاه غربي، فإن فكرة التقدم تصلنا وفي طيها هذا المعنى: إن إنجازات الإغريق والرومان كانت متوقفة على إنجازات شعوب الشرق الأدنى.

ويبرز هذا التضييق المتزايد في التركيز بوضوح شديد في اعتبار عام 550 ق.م تقريبا حدا فاصلا، وهو التاريخ الذي يمثل ظهور الإغريق في التاريخ القديم. وقبل ذلك التاريخ، كان الاهتمام مصوبا إلى عدد كبير من الحضارات، من بينها حضارات سومر وأكد بابل وآشور ومصر والأناضول وبلاد الشام، بما في ذلك تراث العبرانيين، سوى أن مناطق هامشية مثل النوبة واليمن ووادي السند لم تعط حقها عموماً أو تم تجاهلها كلياً. ولكن بعد عام 550 ق.م يتجه الاهتمام نحو الشرق الأدنى بشكل فجائي، وخصوصا في سياق مناهضته للإغريق في الحروب الفارسية. وبعد غزو الإسكندر الكبير للإمبراطورية الفارسية في عام 330 ق.م، يتعرض الشرق الأدنى للإهمال المطلق تقريبا إلا حين يتطفل على الحضارة الإغريقية والرومانية بعد ذلك. كما أن تاريخ اليهود في الأزمنة الهيلينية والرومانية همش وقلل من شأنه. أما الهند فتدخل في الوعي التاريخي الغربي في الفترة التي وجد فيها الإسكندر الكبير، تماماً كما هو الحال في الأزمنة الحديثة بمجيء البيزنطيين إليها، وبعد الإسكندر تنسى مرة أخرى. وفضلاً عن ذلك تندر الإشارة إلى أن غالبية السكان في الإمبراطورية الرومانية كانوا يتكلمون لغة غير الإغريقية واللاتينية[10]. وهذا أيضاً يتضمن إخراج الشرق الأدنى من الوعي التاريخي الغربي لما نراه من تجاهل للآداب التي لم ينقطع وجودها في لغات الشرق الأدنى .

يعطي الشرق الأدنى 93 صفحة وبلاد الإغريق 138 صفحة وروما 112 صفحة وثمة كتاب يضع الأمور في منظور أوسع هو:

Colin McEvedy, *The Penguin Atlas of Ancient History*. (Harmondsworth : Penguin, 1967)

ولو أنه يهمل الهند والصين.

10 A.H.m. Jones, *The Later Roman Empire 284 – 602: A Social, Economic, and Administrative Survey*. (London, Basil: Blackwell, 1964, reprinted by Baltimore; Jones Hopkins University Press, 1986) 92-7.

وعلاوة على ما تقدم يمكن للمرء أن يلاحظ الميل الدائم نحو الغرب، وكأن هذا التغير في التركيز يشير إلى اتجاه التقدم المحتوم. ومع الإغريق لا تكاد الحضارة تدخل أوروبا إلا لتتركز في أثينا، ولكن الوجود المستمر للحضارة في الشرق الأدنى لا يعترف به، اللهم إلا ما كان منه بالصيغة الهيلينة كما في الإسكندرية في عهد البطالسة[11] على سبيل المثال. ولكن مع الرومان يزداد مركز الجذب انحرافاً نحو الغرب، إلى مدينة روما في إيطاليا، بينما تمثل الحدود الشرقية للإمبراطورية الرومانية على الفرات أبعد ما يصل إليه الاهتمام، وهكذا يحتجب العراق، المركز القديم للحضارة، وكأنه زال من الوجود، على الرغم من الاستمرار الفعلي للحضارة هناك في كثافة سكانية عالية. أما الإمبراطوريتان البارثية والساسانية فإ ما تقعان بعيداً عن نطاق الدراسة بوصفهما جزءاً من الحضارة، وتظهران فقط بين آلهة الانتقام البربرية التي عكرت صفو روما. وهذا رغم حقيقة أن إيران كانت تمر بمرحلة من التمدين والتطور في ظل هاتي الإمبراطوريتين تشبه تلك التي حدثت في الإمبراطورية الرومانية في الغرب[12]. هذا التقليص المريع المطرد للاهتمام لحساب الغرب ينذر بتقليص أشد سوءاً سيتلوه عند النظر في العصور الوسطى.

ومن المؤكد أن ثمة تبريراً مادياً لهذا الوضع. إذ عندما يتم التعامل مع التاريخ القديم على أنه إغريقي -روماني-، فإن ذلك يمثل تقليداً ما زال حياً يعود إلى القدماء أنفسهم. فالإغريق والرومان كانوا يشعرون بالتفوق، ولهذا قلما أبدوا اهتماماً بالشعوب الأخرى. وانتقلت هذه التقاليد الإغريقية الرومانية إلى الغرب الحديث عبر سلسلة متصلة. وحتى في أحلك فترات ما يدعى بالعصور المظلمة لم يمر أي جيل دون أن يدرس بعض أبنائه الأدب الإغريقي واللاتيني، و ذا يبقى الإلمام ذا الأدب تقليداً حياً ومستمراً ساعد أيضاً في ضمان أن لا يبدو العالم الإغريقي -الروماني- عالماً غريباً بالنسبة للأجيال المتأخرة من الغربيين. ونتيجة لذلك ونظراً لما توفر من معلومات متزايدة، أصبح من الطبيعي أن ينظر إلى الإغريق والرومان على أ م، أبطال في وجه جميع أنواع البرابرة دون استثناء.

[11] ينظر Boren، المرجع السابق. ص 213 – 215.

[12] حول بعض المراجع ينظر:

- Ihsan yarshatar,ed. *Cambridge history of Iran*.Vol.3 (combridge: c.u.p1983) pp.713-27, 747-77.

وبالمقارنة مع الإنتاج الأدبي الضخم للإغريق والرومان فإن التراث الأدبي الذي خلفته معظم الشعوب الأخرى كان ضئيلاً أو منعدماً. فبعض الشعوب لم يكن له أي تراث أدبي، ولكن من الجائز أنه كان لغيرهم مثل هذا التراث، ولكنه تعرض للفناء لأنه لم يكن إغريقياً-رومانيا كي يثير الاهتمام بحفظه بين الغربيين اللاحقين[13]. أما بالنسبة للأدب الهائل الكم في الشرق الأدنى في اللغات المصرية والسومرية والأكدية والحيثية، وفي لغات أخرى أقل مكانة، فهو أيضاً لا يرقى إلى الأدب الإغريقي-الروماني بوصفه تراثاً حيا، ذلك أنه لم يتم تداركه وجمع أجزائه إلا في المائة والخمسين عاماً الماضية بعد أن كان من المستحيل فك مغالقه لمدة دامت ألفي عام تقريباً. وهكذا فإنه يتألف من نتف لا تنقل نفس الصورة المتماسكة للتطور الذي تمتع به الأدبان الإغريقي واللاتيني. وإضافة إلى ذلك فإنه كأدب قد تم إنقاذه يستعمل بشكل رئيسي لغايات في نفوس الدارسين المحدثين، مما قد يضع تأكيداً مشوهاً على بعض الأجزاء وبذلك يسيء إلى أجزاء أخرى[14]. وبعض اللغات ما تزال عصية على التفكيك مثل لغة الحضارة في وادي السند. ولذلك فإن تراث الشرق الأدنى القديم لا يحظى بنفس المباشرة والحميمية التي يتصف ا التراث الإغريقي-الروماني، ولكن هذا ليس عذراً كافياً يدفع إلى غمطه حقّه.

ويصدق هذا كذلك على ما عرف الشرق الأدنى القديم من تراث ما زال مستمرا حتى وقتنا الحاضر دون انقطاع: هو التراث اليهودي وما فيه من أدب عبري وآرامي بصورة خاصة. وليس ثمة شك في أن التراث اليهودي قد وجد لنفسه مكاناً في النهج الغربي للتاريخ، وذلك في الحقيقة منذ زمن القديس أوغسطين كما سبق أن رأينا. إلا أنه، رغم ذلك، عندما تزايدت بمرور الزمن أهمية العنصر المسيحي في التاريخ عند الغربيين، وأخذ العنصر اليهودي بالتضاؤل بنفس النسبة، وجد التراث اليهودي القديم نفسه في انحسار متزايد، ونجد مثالاً على ذلك في تزايد

[13] توجد أمثلة على ذلك في أدب القرطاجيين والأترسكيين. حول الأول ينظر:
B.H. Warmington, *Carthage* (Baltimore: Penguin, 1964) 162-3,256
إذ يعتقد المؤلف بوجود كبير من الآداب القرطاجية باللغة البونية لم يعد معروفاً الآن.

[14] ويجري ذلك خصوصاً من جانب علماء المسيحية واليهودية لإلقاء ضوء على تطور الديانتين، ويمثل ذلك الكتاب الواسع الاستعمال الذي حرره:
James B. Pritchard, ed. *Ancient Near Eastern Texts Relating too the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 1955)

القراءة والبحث والتدريس الذي يتناول المؤرخين الإغريق والرومان مثل هيرودوتس Herodotus وتوسيديدس Thucydides وبوليبيوس Polybius وتاكُتس Tacitus وسويتونيوس Suetonuis خلافا لما عليه الحال مع يوسيفوس Josephus رغم أنه كتب بالإغريقية، ونفس الأمر ينطبق على المفكر اليهودي (فيلو الاسكندراني) Philo الذي لا يكاد يذكر في التواريخ الغربية للفلسفة، ناهيك عن قراءته، إذا ما قارناه باثنين معروفين مثل أفلاطون Plato وأرسطو Aristole. وفي الوقت الحاضر لا يروق التراث اليهودي القديم لغربيين بسبب طبيعته الدينية، وهذا بعكس ما هو عليه الحال مع المفكرين الإغريق الذين يبدون أكثر انسجاما مع الإيديولوجية المادية الحديثة. وهذا الرفض للعنصر اليهودي في التراث الإنساني يشوه كذلك التفسير التاريخي لأنه يغني غمط ما لليهودية من تأثير في ترسيخ مفهوم إيديولوجية الجماهير، وغيرها من المفاهيم.

أوروبا القروسطية والعالم من حوالي عام 500 إلى حوالي 1500 م

بينما تتمخض الطريقة الغربية التي تم التعامل ا مع العالم القديم عن تشويه إيديولوجي كبير، فإن تحامل النظرة الغربية يبرز أكثر فأكثر عند الانتقال إلى التاريخ القروسطي. ويرجع هذا إلى حقيقة أن المسرح الواسع لعالم المتوسط، حيث كان يتم صنع التاريخ، يضيق في مداه بشكل مفاجئ ومتعذر التفسير ليقتصر على أوروبا الغربية وحدها. والتاريخ المفضل لهذا التغير هو سقوط الإمبراطورية الرومانية في الغرب عام 467م[15]، كما لو كانت هيمنة روما المزعومة على العالم وتحولها إلى ممالك جرمانية ضيقة الأفق تبرر تضاؤلاً مماثلاً في مدى التاريخ القروسطي. ويمكن قبول هذا التضييق لو قيل إن الكلام يدور حول أوروبا وحدها. ولكن الحال ليس كذلك، إذ ما زال هناك إصرار على أن الحضارة العالمية هي موضوع الدرس. ولتحقيق هذا الشمول تم حشر الحضارة الإسلامية مع بيزنطة وروسيا في النهج

[15] كان استعمال هذا التاريخ حدا فاصلا موضع هجوم واسع، لكنه يبقى بارز الأهمية. ففي الكتب المقررة المذكورة يبرز هذا التاريخ في كتاب Kegan السابق الذكر ص 383، وفي كتاب Boren السالف الذكر، ص 389، وكتاب Nagle المذكور، ص 383 وكتاب Africa المذكور، ص 480 وكذلك كتاب:

Edward Gibbon, *The Decline & Fall of the Roman Empire*. Vol .2
(New York: The Modern Library, n.d) 342-3.

الذي لفت الانتباه في وقت مبكر إلى هذا التاريخ، ولو أن اللاحقين راحوا يدافعون عنه بحماس شديد، ويذكر هذا التاريخ في عنوان كتاب المؤرخ الشهير:

Chester G. Starr, *The Roman Empire 27 B.C – A.D*. A Study in Survival.

الغربي للتاريخ، وعولجت بشكل سطحي في بضع صفحات[16]. وهذا ما جعل التراث الغربي مرة أخرى يبدو أنه الأكثر أهمية. وبالطبع فإن ما يدرسه الطلاب عادة فيما يخص الجزء القروسطي من مساقات الحضارة هو الحضارة الغربية القروسطية.

وهناك العديد من المآخذ على هذا التقييد الغربي للتاريخ القروسطي. فكثير من الآثار المدونة التي تمتد حتى وقتنا الحاضر، فيما عدا الإغريقية واللاتينية، تبدأ بالبروز في أواخر العصور القديمة أو في بدايات العصور الوسطى. وهذه تشمل الآثار المدونة من سريانية وعربية وأرمنية وجورجية، إضافة إلى الآثار المنقرضة حالياً كالأفستية والقبطية، ناهيك عما دون باللغات الإقليمية الهندية المختلفة التي ما زالت حية حتى وقتنا الحاضر، وبلغات الشرق الأقصى كذلك. وهكذا فإنه في ذات الوقت الذي بدأت فيه آفاق الحضارة تزداد اتساعا، يقلص النهج الغربي للتاريخ تركيزه إلى مجاله هو ويخرج المساهمين الجدد من دائرة الاهتمام .

بيد أن الأمر لم يقتصر على عزل المساهمين الجدد وحسب. إذا يتجلى أيضاً، في النهج الغربي للتاريخ، الإنحياز للمسيحية اللاتينية، أي الكاثوليكية الرومانية، وذلك بتجاهله الواسع للمسيحية الشرقية ولغتها الإغريقية بعد القرن الرابع لميلاد. وبينما يحظى بالاهتمام كلّ من الأدبين الإغريقي واللاتيني في العصر القديم، فإن التراث الإغريقي الآن، وهو الجزء الأكبر من الجهد الإغريقي-اللاتيني[17]، يعزل فجأة وبشكل كامل تقريبا، حيث ينصب الاهتمام على آباء الكنيسة من اللاتين مثل جيروم Jerome و أوغسطين. ونتيجة لذلك، يتم تجاهل آباء الكنيسة الشرقية البارزين كما يتم تجاهل المناظرات الدينية ذات الأهمية الحيوية التي جرت في الإمبراطورية الرومانية الشرقية وهي التي كان لها أبلغ الأثر في مسار المسيحية.

---

[16] وهكذا نجد Winks يخصص 135 صفحة للعصور الوسطى و 45 صفحة لأوربا الشرقية والشرق الأدنى بما في ذلك الإمبراطورية العثمانية، ومنها 14 صفحة للحملات الصليبية الأوروبية وأغلب ما تبقى من الصفحات مخصص لعلاقات هذه البلاد بالغرب.

[17] بل القسم الأكبر بكثير، فبينما تدهور الإنتاج الجديد باللاتينية نجد الإنتاج الأدبي بالإغريقية يستمر دون أن يعتريه وهن كبير حتى بعد عام 600م، وينظر:

Ramasy MacMullen, *Corruption and the Decline of Rome* (New Haven: Yale University Press, 1988),3

وعند النظر بمنظار أوسع يبدو قصر الاهتمام على حضارة أوروبا الغربية وحدها منافيا للعقل بشكل خاص، عندما نرى أن مساحة الحضارات والثقافات ذات الوحدات السياسية المنظمة تمتد في سلسلة متصلة دون انقطاع، من الأطلسي إلى البنغال بحلول عام 400 م. والتركيز المتتالي للمؤرخين الغربيين على الهلال الخصيب القديم ومصر، ثم بلاد الإغريق، ثم روما، والآن على أوروبا الغربية وفي المركز منها فرنسا، يظهر اهتمامهم المعتمد بتراث الحضارة التي يمكن تتبع ماضيها وإرجاعه بشكل مباشر إلى أوطان هؤلاء المؤرخين، هذا بغض النظر عن حقيقة أن الحضارة القروسطية المبكرة لهذه الأوطان في أوروبا الغربية لم تكن على الإطلاق أهم حلقات سلسلة الحضارة في "ا تمع المسيحي الموحد Oikoumene" بل إ ا، على العكس، كانت أقلها أهمية خصوصا فيما يتعلق بالإنتاج الأدبي والتمدن. وحيث أن الحضارة الأوربية القروسطية تبدو ذه الضآلة إذا ما قورنت بما سبقها، فإن المدرسة التاريخية المتمركزة حول أوروبا ابتدعت المفهوم الواهن والمضاد للدين: "العصور المظلمة" من حوالي عام 500 م حتى عام 1000م وحشرت فيه أفضل سنوات الحضارة الإسلامية، وعدداً من أحسن الحقب البيزنطية، وسلالة تانغ الصينية، والحقبة المكونة للحضارة اليابانية وكثيراً غيرها. ونفس هذه المدرسة الفكرية ذات المركز الأوروبي تزيف السجل التاريخي أيضاً عندما تصر على انحطاط الإمبراطورية الرومانية الى "العصور المظلمة" لأن معظم الظلام جاء نتيجة لتضييق التركيز على أوروبا الغربية فقط، وهي التي كانت تشكل دائماً أكثر أجزاء الإمبراطورية الرومانية تأخراً وأقلها سكانا، لذا لم تكن أمامها مسافة بعيدة نحو الانحطاط[18].

أما فيما يتعلق بالعصر القديم فقد رأينا أن طبيعة التراث الإغريقي-الروماني الأدبي الحي، على عكس الطبيعة ا زأة والمتقطعة والعشوائية لما تبقى من تراث الآداب القديمة الأخرى، تخفف من خطأ النظر إلى العالم القديم بمنظار إغريقي-

[18] من المعروف أن أقطار الغرب الروماني الناطقة باللاتينية لم تكن كثيفة السكان إلا في إيطاليا وشمال أفريقا وجنوب أسبانيا، بينما كانت بقية أسبانيا وبلاد الغال (وهي اليوم أراضي فرنسا وبلجيكا والضفة الغربية من ر الراين في ألمانيا) وبريطانيا مناطق متخلفة قليلة السكان. ينظر كتاب Jones المذكور ص 1064-5 وكذلك الخارطة رقم 5 بين صفحتي 1096-70. صحيح أن إيطاليا تدهورت بشكل فظيع طوال قرون عديدة لكن ذلك القول لا يصح على بقية أقطار الدول الغربية، التي لم تتراجع بتلك النسبة.

روماني وإن كانت لا تغض منه. وهذه الحدة لا تنطبق على التاريخ القروسطي حيث نجد كثرة كاثرة ومن الآثار الأدبية الحية الأخرى، بل إ ا تمثل الأصول الضيقة والمحدودة الأفق للرؤية الغربية للتاريخ التي ترجع إلى الفكرة القائلة إن الحضارة الأوروبية الغربية وحدها هي الجديرة بالدرس حقاً.

التاريخ الحديث: من حوالي عام 1500 م حتى الحاضر

مقارنة مع العصور الوسطى التقليدية بتركيزها الطاغي على أوروبا الغربية، فإن العصر الحديث، بعد حوالي عام 1500م، يبدو للوهلة الأولى أنه يمثل تقسيماً أكثر اعتدالاً، إذ تصبح اهتماماته أكثر شمولية حيث يزداد الارتباط في العالم بشكل متزايد بوسائل الاتصال والاقتصاد، ناهيك عن السياسة. ولكن الفحص المتأني يظهر أن هذا التقسيم ليس سوى جزء آخر من النهج الإيديولوجي لتاريخ العالم من وجهة نظر غربية. فهو ليس تاريخاً للعالم الحديث بل هو تاريخ لامتداد الهيمنة الأوروبية عبر العالم الحديث. وحيث أن العصر الحديث هو الحلقة الأخيرة في السلسلة التاريخية فإنه إذ يأتي بعد القروسطي والقديم يبين أن الغاية النهائية للوجود البشري ما هي إلا "التقدم" في اتجاه الحضارة المادية الأوروبية[19]. وينظر الفرد الغربي الحديث إلى الدين بازدراء وهو يخرج من قوقعته المسيحية. وتبلغ فكرة التقدم المادي هذه ورجعية الدين حدا من التغلغل بحيث يصبح رد الفعل النموذجي للإنسان الغربي تجاه أي من مظاهر الدين التي لا تعجبه هو وسمها بالقروسطية.

وفي أيامنا هذه كثيراً ما يتحمل المسلمون وطأة مثل هذا الطعن كلما ازدادوا بروزاً، كما كان الحال مع الثورة الإيرانية. فمهما كان رأي الآخرين في آية الله الخميني فإنه من العبث أن يوسم بالرجعي نحو القرون الوسطى ـرد أنه قدم بديلاً عن المعايير والغايات التي يتبناها الغرب[20]. فالخميني كان تعبيراً عن القرن العشرين الذي عاش فيه بقدر ما كان ألبرت آينشتين Albert Einsten أو جورج بوش Goerge Bush تعبيرا عن ذلك القرن. وطبقة الشيعة أو القادة الدينيين التي كان

---

[19] تنظر تعليقات Berisah ص 399- 401

[20] إن هذا الموقف السلبي إزاء الخميني لا يقتصر على الآراء الشائعة في الغرب وفي الصحافة بل أنه يمثل رأيا يسري في الكتابات الجادة حول الموضوع مثل كتاب:

Micahel M. Fisher, *Iran: From Religious Dispute to Revolution.* (Cambridge: Harvard University Press,1980)

وبخاصة الصفحات 10 و 12 و 32 – 58.

ينتمي إليها كانت تغير دورها باستمرار، ولقبه ذاته، آية الله، لم يكن قروسطياً[21]، كما أن أحدا لم يتخذ لنفسه من قبل "لقب الإمام" الذي أذن الخميني أن يطبع على بعض صوره[22]. ومذهب الخميني الرئيسي "ولاية الفقيه" أو سلطة عالم الدين كان جديداً تماماً[23]، وكذلك كان استعماله الواسع لأشرطة الكاسيت كي يبث أفكاره، واستخدامه التظاهرات الجماهيرية التي أوصلته إلى السلطة. وعندما يستعمل خصوم الخميني مصطلح "القروسطي" في وصفه ووصف النظام الذي أقامه فإ م إنما يكشفون عن أن طبيعة فهمهم للتاريخ هي إيديولوجية أساسا وليست علمية، إذ هم يحاولون فقط احتكار مصطلح "التقدم" الذي روجوا له هم أنفسهم ثم ينكرون على الآخرين حق استعماله.

وهكذا عادة ما يسهب المؤرخون الغربيون، عند دراستهم للفترة الحديثة من تاريخ العالم، في الحديث عن دور أوربا وقدر ا على الإبداع ولا يفردون إلا أدوراً سلبية للشعوب غير الغربية في تفاعلها مع الغربيين[24]، كما أن هذه الشعوب تصور عادة إما كعقبات خاملة في وجه التوسع والتقدم الغربيين أو كضحايا للاستعمار الأوربي مثيرة للشفقة، و ذا تفرغ حيا م من أية قيمة أو معنى .

محاولات لإصلاح النهج التأريخي الغربي الضيق

بينما أخذ العالم يصغر بسبب تطور المواصلات والاتصالات، ساهمت زيادة المعلومات وتحسنها في جعل المؤسسات التربوية الغربية تدرك أن الشعوب غير الغربية وثقافتها وتاريخها تتطلب تناولاً أكثر إنصافاً مما نالت في السابق. وقد بدأ التأكيد على الحاجة الملحة لمثل هذا التناول عام 1918 على يد أوزفالد شبنغلر Oswald Spengler في هجومه الضاري على التخطيط الغربي للتاريخ الذي ا مه محقاً بضيق الأفق والعنصرية[25]. وبعد ذلك بوقت قصير أكد آرنولد توينبي Arnold

[21] والواقع أن ذلك يعود إلى القرن العشرين الميلادي: ينظر:

Moojan Momen, *An Introduction to Shili Isiam: The History and Doctrines of Twelver Shilism*. (New Haven: Yale University Press, 1985)205

[22] المرجع نفسه، ص 289.

[23] المرجع نفسه، ص 195-6.

[24] مثال ذلك كتاب Joel Cotton & R.P Palmer: بعنوانه الجذاب:

A History of the Modern World, 3rd edn. (New York: Alfired A. Knopt, 1965)

الذي أعيد طبعه والذي يؤكد بشكل كامل تقريبا على التاريخ الأوربي.

[25] Oswald Spengler, *The Decline of the West , trans. Charles Francis Atkinson,* Vol. 1.(New York: Alfred A Knope, 1962-8)pp.16-8

Toynbee بوضوح على وجوب المساواة بين الثقافات المختلفة، و بذا قلل كثيراً من دور أوربا الغربية في التاريخ[26]. أما الكاتب الثالث الذي أكد على تفسير التاريخ العالمي بشكل أكثر ميلا للمساواة بين الثقافات على اختلافها وأقل تركيزا على أوروبا الغربية فقد كان الألماني كارل ياسبرز Karl Jaspers[27]. وهناك غير هؤلاء ممن تابعوا الإشارة إلى ضيق أفق النهج الغربي في التاريخ وعدم صلاحيته للتطبيق[28].

وتبع الجهود الأولى الرامية إلى إصلاح النهج القديم: قديم -قروسطي -حديث، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية، إنشاء برامج لدراسات المناطق المختلفة في الجامعات الأميركية، وكذلك إضافة أساتذة ومساقات تخصص في التاريخ غير الغربي. إلا أنه لسوء الحظ لم تنجح هذه الجهود في تنقيح شامل للنموذج التاريخي الغربي على غرار ما اقترحه شبنكلز وتوبيني وغيرهما. فقد ثبت أن التحيز الغربي كان راسخا في تحامله، بل أن هذه الجهود أدت فقط إلى إلحاق التواريخ غير الغربية والمتخصصين فيها بالنهج التاريخي الغربي وإخضاعها جميعاً له. ويتمثل هذا أفضل ما يتمثل في الرسم التخطيطي، الشكل 1-3. فإذا اعتبرنا أن أعلى كل رسم تخطيطي يمثل أصول الحضارة وتتبعنا الخطوط نحو الأسفل كجداول تجري إلى البحر، أمكننا أن نرى كيف أن الرؤية الغربية التقليدية في الشكل 1 لم تتغير إلا قليلاً جداً نتيجة للإصلاح المتضمن في الشكل 2. أما الشكل 3 فإنه يظهر حقيقة ما يمكن أن يتمخض عن إصلاح حقيقي للرؤية التاريخية الغربية التقليدية[29].

[26] Armold J. Toynbee, *A Study of History* Vol.1 (Oxford University Press reprint, New York: Oxford University Press ((Galaxy) 1962)pp.1-181
حول شبنغلز وتوبيني، ينظر كتاب (بيريساك) المذكور ص 369-9. وثمة رأي معاكس يصدر عن مادي تقدمي التوجه ينظر:

Bruce Maszlish, *The Riddle of History: The Great Speculators from Vico to Freud*. (New York: Harper & Row 1966) 307-80

[27] لكن تفسيره ما زال تقدمي التوجه إذ يستمر في تخصيص دور متميز لأوربا، ولو أنه يحاول تفسير التاريخ جميعاً ضمن نظام واحد.

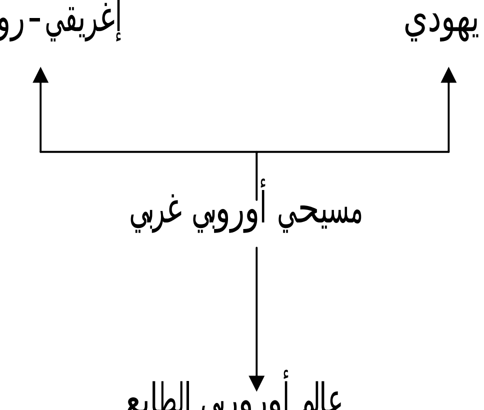
Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History, trains. Micael Bullock.* (New Haven: Yale University Press, 1953) pp. 1-77

[28] Michael Hodgson, *The Venture of Islamic: Conscience and History in a World Civilization*, new ed. Vol.1 (Chicago: University of Chicago Perss, 1974) p.48.

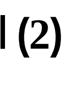
[29] من المفيد مقارنة المخطط 3 مع المخطط الموجود على ص 27 من كتاب (ياسبرز)، لكن الشكل الحالي ليس مأخوذاً من الكتاب المذكور.

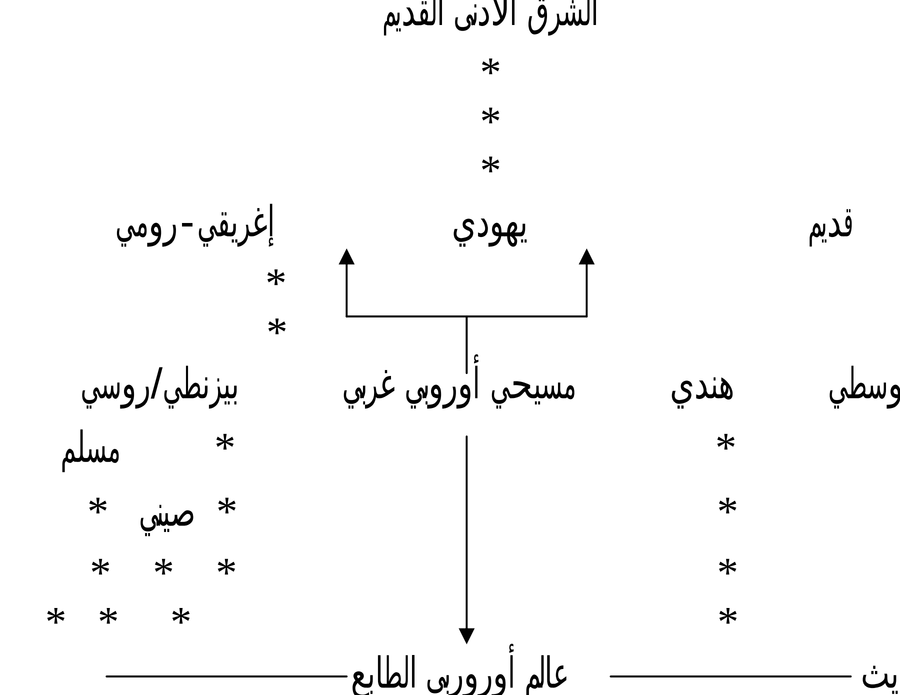
ولكن هذا ليس كل شيء، إذ إنه عن طريق تحويل الدراسات غير الغربية إلى مناهج لدراسات المناطق، أصبح باستطاعة أساتذة المدرسة الفكرية الغربية أن يعزلوها حالا وأن يجعلوها عقيمة ويهيمنوا عليها، و ذا يتفادون خطرها عليهم. والقليلون جدا من الطلاب سيرغبون في التخصص في هذه ا الات لكي لا يعزلوا أنفسهم عن سواد الطلاب والناس. وفي بعض الأحيان يكون التسجيل في هذه الماسقات من الضآلة بحيث يصبح من الصعب إبقاء القسم مفتوحاً، كما هو الحال في جامعة واشنطن، حيث أن قسم لغات الشرق الأدنى وحضاراته مهدد دائماً بالإغلاق. قارن هذا بالمساق الأساس للتاريخ العالمي الذي يأخذه الطلاب من غير المتخصصين في التاريخ كمتطلب جامعي، تجد أن تقسيم هذا المساق إلى مكوناته، وهي سلسلة المساقات الثلاثة: قديم وقروسطي وحديث، يتبع بدقة التقسيم الغربي التقليدي، كما تجد أنه واحد من المساقات المرغوبة جداً في هذه الجامعة ذا ا. والقسم المتعلق منه بالتاريخ القديم والذي يضم في صف واحد من صفوفه عدداً من الطلاب يصل إلى 550(!) يدرسه أستاذ محبوب جداً يكرس يوماً واحداً فقط للشرق الأدنى القديم ويقضي باقي المساق في تدريس الإغريق وروما. و ذا، ورغم دراسات المناطق، فإن النهج الغربي المحدود التقليدي يستمر في مسيرته دون أن تغيير.

شكل (1) نظام التاريخ الغربي التقليدي



شكل (2) النظام الغربي المعدل





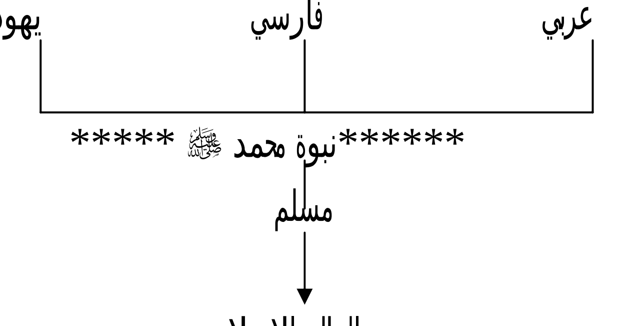
التاريخ عند المسلمين المحدثين

في حين كان المؤرخون الغربيون يتصارعون مع مشكلة دمج الثقافات غير الغربية في ثقافتهم، وإن لم يكن هذا إلا بصورة سطحية فقط، فإن المؤرخين المسلمين واصلوا تاريخهم التقليدي، وفي نفس الوقت كانوا يستوعبون بعض مظاهر النهج الغربي. وكما أن التقليدية التاريخية الغربية عدلت فقط ولم تتغير قط بشكل أساسي منذ زمن القديس أوغسطين، فإن الؤية الإسلامية التقليدية استمرت حتى وقتنا الحاضر مع شيء يسير من التعديل فقد. وهذا ليس بالمستهجن إذا ما اخذنا بعين الاعتبار نـزعة المحافظة التي يتسم ا البشر.

وكما حدث في الرؤيةالمسيحية للتاريخ، كما رسم خطاها القديس أوغسطين، المتوفي عام 310هـ/823م عادت إلى الأصول في عصر ما قبل الإسلام في محاولتها

تكوين رؤية للتاريخ تكون عالمية وشاملة لكل شيء[30]. ولكن وفقا لطريقة أوغسطين تم التأكيد علىبعض العناصر على حساب بعضها الآخر. ومن الملفت للنظر أن النتيجة كانت مرآة تعكس صورة غريبة (الشكل 4) للنظرة الغربية التقليدية كما تظهر في الشكل 1.

شكل (4) نظام التاريخ الإسلامي التقليدي



وبينما شملت تركيبة أوغسطين روافد الإغريق والرومان واليهودية وبلغت أوجها بالمسيحية، فإن كتاب الطبري جمع الروافد العربية[31] والفارسية[32] واليهودية[33] التي تبلغ أوجها في الإسلام، وأكثر ما يجدر ملاحظته هنا هو غياب

---

30 للإطلاع على نظرة من غير مسلم حول التاريخ العام عند المسلمين ينظر:

Franz Rosenthal, *A History Of Muslim Historiography*.
(Leiden: E.j. Brill, 1952) 114- 8< 122 30-21.
30Altabari, *Tarikh alrusual wa almuluk., series 1 ed M.S. de Goeje*. (Leiden: E.J. Brill, 1879 1901) 231-51,274-318,440-2,516,671-5,682-7,744-75,845-6,850-860,889-966,1009-45.

وعند المؤرخ اللاحق عز الدين ابن الأثير "الكامل في التاريخ" نجد توكيدا شديداً على العنصر العربي في التراث.

32 الطبري، المرجع السابق، الصفحات 147- 148، 154 –155، 170-172، 201-211، 225-230، 430-440، 529-535، 597-619، 675-682، 687-690، 700-702، 704-711، 744، 813-845، 846-8502، 860-880، 882-899، 981-1009، 1045-1086.

33 المرجع السابق، 137-147، 148-154، 155-170، 172-201، 211-252، 274، 319-429، 442-516، 517-528، 535-597، 619-671، 691-692، 714-723، 782-789، 794-795.

العناصر المشتركة المهمة، فيما عدا اليهودية وهو اختيار لا بد أنه جاء عن وعي في كلا الحالتين وكانت الإمبراطورية الرومانية في زمن أوغسطين على علم بوجود إله الانتقام الفارسي في الجوار ولكنها اختارت أن تتجاهله في الأعم الأغلب، جاعلة من تاريخ فارس الساسانية تاريخاً مغموراً. وبالمثل فإن المسلمين خاضوا نـزاعاً طويلاً ضد الإمبراطورية الرومانية ولكنهم نادراً ما ادخلوها في جهم التاريخي. وهكذا فإن الطبري يقضي ردحاً طويلاً من الزمن يبحث في بلاد فارس واليهود بينما ينتهي من الإغريق والرومان بمجرد إيراد قائمة باسماء حكامهم[34]، تماماً كما يفعل أوغسطين ببلاد أشور. وهذا التحامل يمكن أن يفهم في سياق الصراع الذي دام ألف عام لشعوب الشرق الأدنى ضد الغزاة الإغريق – الرومان، ولكن وبغض النظر عن ذلك فإنه يسلب هذا النهج تجرده وموضوعيته إلى درجة كبيرة. والتاريخ المسيحي المستخلص من التراث السرياني في العراق يبدو هزيلاً بنفس الدرجة[35]. وهكذا فإن التاريخ العاتلمي في الحقبة الإسلامية الكلاسيكية لم يكن محدوداً وحسب، بسبب المعلومات التي كانت متوفرة للمسلمين في ذلك الوقت، بل إنه لم يكن بالشمول المرجو له .

ولكن هناك عددكبير من المسليمن المحدثين الذين أخذوا بتعزيز الرؤية الإسلامية التقليدية لما رأوه من تقهقر مكانة المسلمين في العالم وخصوصا في مجالات الفكر. وهكذا فإن بعض المؤرخين وقسما كبيرا من جمهور القراء في العالم الإسلامي يجدون الملاذ في دراسة الإسلام وحده دون الإشارة إلى أي من غير المسلمين فيما عدا كفار قريش أو يهود المدينة، الذين تم دحرهم والهيمنة عليهم سريعا. وهكذا أيضاً تم إسقاط الفرس واليهود من البحث في زمن ما قبل الإسلام. كما أن المؤرخين المسلمين المحدثين للفترة المتقدمة لا يبدون اهتماما بالخصم اللدود للإسلام في بداياته وهو الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية وذلك ما

[34] المرجع السابق: 700-701، 702-704، 741-744 مع صفحات قليلة مأخوذة من التراث السرياني أو الفارسي. والملاحظ أن القائمة تصل إلى هرقل، الإمبراطور المعاصر للنبي محمد صلى الله عليه وسلم مما يشير إلى شبه إهمال كامل من جانب المسلمين لمعاصريهم من الروم الشرقيين. يرى (روزنتال) (ص 66-72) بأن النظام الحالي الذي يستخدمه الطبري وغيره من المؤرخين المسلمين مأخوذ عن التراث التاريخي عند الإغريق أو المسيحيين السوريين، لكن الدليل على ذلك ضعيف.

[35] المرجع نفسه، 711-4، 723-741، 755-882ن 789-793، 795-812

فعله المؤرخون المسلمون القدامى أنفسهم. ولكن تاريخ الفترة المبكرة للإسلام لا يمكن فهمها حتى ولو سطحيا دون الإشارة إلى الروم الشرقيين. والميل لتجاهل هؤلاء لا يسم فقط كتاب رائجة ومقروءة علىنطاق واسع مثل كتاب عباس محمود العقاد "عبقرية عمر" بل تتسم به أيضاً كتب أكثر علمية مثل كتاب حسن إبراهيم حسن "تاريخ الإسلام السياسي"[36]. وبصورة عامة فإن أمثال هذه الأعمال تبدي نفوراً من استخدام المصادر غير الإسلامية، كما يغيب عنها الاهتمام بتاريخ غير المسليمن بما في ذلك الذين كانوا منهم في دار الإسلام. ومن المؤسف أن كتب التاريخ الإسلامية عن الإمبراطورية الرومانية الشرقية أو البيزنطية قليلة جداً[37]. لذا فهناك عجز تام عن إيضاح أرضية ما قبل الإسلام بالنسبة للشرق الأدنى المسلم الحدث وبالأخص تفهم أهمية المناظرات الدينية المسيحية في الإمبراطورية الرومانية ودورها في تسهيل الفتوح الإسلامية الأولى. ونتيجة لذلك تبقى معالجة المسلمين للتاريخ الإسلامي في بداياته، وللتاريخ الآخر كذلك، ناقصة نقصاً فادحاً.

إلا أن الاكتساح الغربي جعل المسلمين يدركون نواقص معينة في تأريخهم، لأ م، وخصوصاً الأكثر علمانية بينهم، استطاعوا أن يروا أن العالم يشمل آفاقاً أرحب من مجرد عالم إسلامي قائم بذاته. و ذا فقد اتخذوا النهج الغربي الذي بدا أكثر اتساعاً في ظاهره وفرضوه، بتقسيماته إلى قديم وقروسطي وحديث، على مؤسسات بلادهم، في حين جعلوا التاريخ الإسلامي الذي يعني تاريخ البلاد الإسلامية الرئيسية من زمن النبي صلى الله عليه وسلم وحتى وقتنا الحاضر حقلا مهمشا ومحدود الأفق. وهكذا نجد أن قسمم التاريخ في جامعة القاهرة، وهي إحدى المؤسسات العلمية الرئيسية في العالمين العربي والإسلامي، ينقسم بشيء من التناقض إلى مكوناته من قديم وقروسطي وحديث وإسلامي؛ ويبدو أن الأخير ألحق فيما بعد، ولهذا أخضع لما هو ج غربي في التاريخ بشكل ملموس، ولعل النهج

[36] فمثلا، يخصص حسن إبراهيم حسن صفحتين فقط لتاريخ مصر قبل الإسلام، ولو أن تاريخ مصر في تلك الفترة يفسر السهولة التي استطاع ا المسلمون السيطرة على تلك البلاد. ينظر المؤلف "تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي" ا لد الأول، ط6، (القاهرة، مكتبة النهضة المصرية) 232-4.

[37] مثال ذلك كتاب السيد الباز العريني "الدولة البيزنطية" (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1960، 1965) وهو كتاب ضخم يعتمد كلياً على مصادر غربية ثانوية حديثة ولا يظهر أي استفادة من مصادر إغريقية أو لاتينية أصلية.

الغربي مهيمن كذلك في الجامعات الإسلامية ذا ا، إذ أنه من الصعب تجنبه، إذا ما أخذنا بعين الاعتبار مدى تغلغله في عالم اليوم.

ولا يقتصر الأمر على هيمنة المفاهيم الغربية على المؤسسات الإسلامية الحديثة في حقل التاريخ وحسب، حيث نجد أن كتابات المؤرخين المسلمين المحدثين تنم عن تدريب غربي. فبينما هم يحاولون أن يروا الأشياء من وجهة نظر ثقافة لا تمت لهم بصلة، فإ م غالباً ما يفشلون في تقديم إضافات جديدة إلى حقل التاريخ، كما أن أعمالهم تقوم على التقليد وتتصف بالسطحية وفقدان الوجهة. وهذا لا ينطبق على مجهودا م فيما يخص الحقول المستوردة من قديم وقروسطي وحديث فقط، بل يتعداها إلى حقل التاريخ الإسلامي نفسه، حيث يتوقع للمسلمين أن يتفوقوا على غيرهم، وحيث أ م غير قادرين على أن ينظروا إلى التاريخ الإسلامي بوصفه جزءاً من التاريخ العالمي، بل يرونه شيئاً منفصلاً وقائماً بذاته، فهم يفتقرون إلى النظرة الشاملة التي يمتاز ا بعض العلماء الغربيين. كما أ م لا يستطيعون الإجابة عما يطرحه هؤلاء من آراء إلا بالهجوم الذي لا يقوم على معلومات كافية. وبصورة عامة، وسواء كان المسلمون من التقليديين الذي يعزلون أنفسهم أو المحدثين الذي يستوعبون ما لغيرهم، فإنه يبدو أ م جميعاً قبلوا بتهميش تاريخهم وأفكارهم وذلك باستسلامهم لوجهات النظر الغربية المادية.

ضرورة وجود رؤية تاريخية إسلامية عالمية

رغم أن الرؤية الإسلامية الحالية للتاريخ الإسلامي محدودة الأفق، فإن التراث الذي نشأت عنه يتصف بالشمول[38]. فلو نظر إلى الإسلام جدياً على أنه دين عالمي، كما ينادي هو نفسه بكل تأكيد، فإن على المسلمين أن يصلحوا طريقتهم في التاريخ لتنسجم مع هذا التأكيد. أما الانعزالية المتبدية في الميل إلى فصل الإسلام عن ا رى الرئيسي لتاريخ العالم وإلى رؤيته كظاهرة فذة فإ ا ترتد ضده، لأن العالم اليوم أصبح عالماً واحداً . لذلك يجب أن يعطي الإسلام تفسيراً للتاريخ كله حتى ما يعود منه إلى الصين واليابان وأهل أميركا الأصليين، وهذا ما يجب أن يفعله

[38] ليست عالمية الرسالة أمراً مقبولاً بشكل بديهي عند المسلمين المعاصرين فقط، بل حتى الباحثين من غير المسلمين يسلمون هم كذلك ا، مثل:

S.D Goitien, “The Concepet of Mankind in islam” in *History and The Idea of Mankind*. ed.w.
Warren Wager (Albuquerque: University of new Mexico Press, 1971) 72-91.

أي نظام تاريخي حديث كي يحافظ على مصداقيته. وتكرر الأمثلة على شمولية الإسلام في القرآن الكريم[39] الذي يتضمن إشارات إلى تاريخ ما قبل الإسلام ربما تربو عن إشاراته إلى تاريخ رسالة الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسها[40]، وهكذا دعا الإسلام منذ بدايته إلى تفسير تاريخي شامل يعلل جميع الحقائق التي يحتويها السجل الإنساني[41].

ويقوم هذا التفسير الإسلامي لتاريخ العالم على عدة مبادئ رئيسية يمكن أن تنبني عليها وجهات نظر أكثر تفصيلاً. فأولاً وقبل كل شيء يمكن للمسلمين أن يأخذوا فكرة التوحيد كنقطة انطلاق لهم وأن يعتبروا نضال البشرية في سبيل الوصول إلى الله موضوعاً يقع في الصميم من الوجود البشري[42]. وذلك بدل المفاهيم الغربية المادية المتعلقة بالإنسانية والتقدم. وما زال المسلمون حتى الآن يتجاهلون كل التاريخ فيما عدا تاريخ الأمة المسلمة الكلاسكية التي نشأت بعد عام600م. وهكذا فإ م لم يتجاهلوا ما جرى في السابق وحسب، بل ما كان يجري في نفس ذلك الوقت وراء الحدود المعروفة لدار الإسلام. وهذا النقص في الاهتمام بلغ حتى الأقليات من غير المسلمين في المناطق ذات الغالبية المسلمة .

والافتراض القائم هو انعدام الاهتمام بالناس الذين لا ينتسبون إلى الإسلام، فيما إذا كانوا قد سمعوا به أو لم يسمعوا ، مرده إلى الاعتقاد أن مثل هؤلاء الناس سيذهبون إلى جهنم في كل الأحوال. وهذا أيضاً لا يعفي المسلمين من الحاجة لاتخاذ موقف ما حيال هؤلاء الناس. وبصورة خاصة، ماذا عن هؤلاء الذين عاشوا قبل الإسلام فلم يسمعوا برسالته؟ وماذا عن الذين عاشوا بعده لكنهم كانوا من

---

[39] من الآيات القرآنية التي تؤكد على وحدة البشر وشمولية الرسالة الإسلامية: البقرة 28، 62، 312، المائدة: 69، الأعراف: 26-36، الروم:22، لقمان: 25، سبأ: 28، الحجرات:13، المدثر:31.

[40] أي أن الآيات التي تذكر الأنبياء الآخرين قبل النبي محمد صلى الله عليه وشعو م تزيد بكثير على الآيات التي تخص بالاسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم ومن تبعه من المسلمين الأولين.

[41] كما سبق أن ذكرنا لم يتوسع المؤرخون المسلمون التقليديون في نظرة ـذه الشمولية، ولو أن ابن خلدون قد أشار إلى شيء من ذلك في "المقدمة"، الترجمة الإنكليزية.
Franz Rosenthal, *The Muqaddimah* Vol.1 (London: Routlege & Kegan Paul, 1958)57.

[42] نجد تمثيلاً شديد الوضوح لمركزية التوحيد في الحضارة الإسلامية في كتاب إسماعيل الفاروقي بعنوان:
Islamiziation of Knowledge: General Principles and Workplan.
(Washington: International Institute of Islamic Thought,. (1402/1982),57.
وفي كتاب إسماعيل الفاروقي ولويزة لمياء الفاروقي
The Culture Atlas of Islam. (New York: Macmillan, 1986) 73- 91.

البعد في المكان بحيث تعذر على أي من المسلمين الوصول إليهم، كماهو الحال على سبيل المثال في اليابان حتى القرن الماضي؟ وماذا عن هؤلاء الذين سمعوا بالإسلام عن طريق دعاية معادية وحسب، إيداع كل هؤلاء في جهنم سيكون مبنيا على مجرد افتراض، كما أنه سيكون مخالفاً للمنطق وبعيداً عن روح الإنصاف، و ـذا سيكون منافياً للمبادئ الإسلامية .

وللإجابة عن هذه الأسئلة، فإنه من الواضح أنه يجب على المرء أن ينظر إلى خارج عالم الإسلام التقليدي إقتداء بالقرآن الكريم الذي يصر على ذلك في آياته العديدة مشيراً إلى أقوام ما قبل الإسلام. فالله لم يرسل النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) وحده لهداية الإنسان، بل أنه أرسل عدداً كبيراً من الأنبياء ابتداء بآدم[43]، وبمعدل نبي واحد أو أكثر لكل قوم، برسالة في نفس لغتهم[44]. و ـذه الوسيلة يمكن الحكم على هؤلاء الأقوام، و ـا كذلك تكتسب حيا ـم وأعمالهم معنى لم يكن ممكناً لغير ذلك. وهكذا فإن الأقوام الذي عاشوا قبل نـــزول الإسلام على النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) وكانوا يؤمنون بأنبيائهم قد حققوا الخلاص. وإضافة إلى ذلك، فإن القرآن الكريم يذكر بالاسم عدة ديانات قبل الإسلام أسسها في البداية أنبياء حقيقيون. ويقول إن أفراد هذه الجماعات إن كانوا صادقين في إيما ـم وأفعالهم فسوف ينجون من العقاب[45]. وبتوسيع هذه الفكرة يمكن للمرء أن يفهم أن هذا العفو يشمل أولئك الناس الذين لم يصل إليهم الإسلام حتى بعد ظهوره[46].

ولكن ماذا عن تلك الكثرة الكاثرة من الناس الذين يبدو أ ـم عاشوا وماتوا دون الانتفاع بأي وحي حقيقي معلوم ينسجم مع الإسلام؟ هل نتخلى عنهم ونحكم بأن حيا ـم كانت عبثاً؟ وهكذا نعود مرة أخرى إلى الفكرة القائلة إن كل قوم تلقوا نبياً أبلغهم رسالته في لغتهم، حتى ولو أصبحت تلك الرسالة غير واضحة المعالم الآن أو أ ـا استبدلت بالإسلام. وإذا لم تظهر ديانة حقيقية في زمان ومكان

---

[43] حول وصف آدم بأنه أول نبي، ينظر محمد بن سعد "الطبقات الكبرى"، ا ـلد 1 (بيروت، دار صادر، د.ت) 32، 34، الطبري، نفسه 151-2، حيث يوصف آدم بأنه "رسول وهي صفة أكبر من "نبي".

[44] القرآن:يونس: 47، الرعد: 7، إبراهيم: 4، النحل: 36، فاطر:24.

[45] القرآن: البقرة:62، المائدة 69.

[46] ترد هذه الفكرة في كتاب إسماعيل بن كثير "تفسير القرآن العظيم"، ا ـلد 1)القاهرة، عيسى البابي الحلبي، د.ث) 103-4.

معينين عندها يجب أن نفترض أن السلوك الصالح لذلك الزمان والمكان الذي يجب أن يتوافق مع سلوك النبي صلى الله عليه وسلم، بوصفه حنيفاً، قبل أن ينـزل عليه الوحي. وهذه الفكرة تنسجم مع ما جاء في القرآن الكريم في الآية الثلاثين من سورة الروم حيث يقول الله تعالى: فَأَقِم وجهكَ لِلدينِ حنِيفاً فِطْرت اللهِ التِي فَطَر الناس علَيها لا تبدِيلَ لِخلْقِ اللهِ ذَلِك الدين الْقَيم ولَكِن أَكْثَر الناسِ لا يعلَمونَ (الروم:30)، وهكذا فإن العقيدة الإسلامية يجب أن تتناول كل الأزمنة والأمكنة.

ويمكننا أن نستنتج مما سبق إنه إضافة إلى أن الوحي الذي نـزل على النبي صلى الله عليه وسلم كان موجهاً إلى كل الإنسانية، وإضافة إلى أن كلا من الأقوام السابقة كان قد تلقى رسالة ما تزال باقية بشكل ما، ولو بصيغة ضعيفة، فإن الإلهام الطبيعي الذي ألقاه الله إلى البشر ما زال متاحاً كي يعضدهم في بحثهم عن الله. ومعنى هذا أن مفهوم التوحيد مع كل ما يتعلق به من أفكار حول تجلي الله تعالى للإنسانية وحاجة الفرد لأن يجد الله وأن يعبده كانت حاضرة في كل الأزمنة والأمكنة منذ الإنسان الأول آدم وحتى وقتنا الحاضر[47]. وفي التوحيد، هذا المبدأ الأساس المهم، يمكننا أن نميز الخيط الفريد الواحد الذي يجري عبر التاريخ بأجمعه وليس فقط عبر تاريخ المسلمين المحدود الذي يبدأ بالرسول صلى الله عليه وسلم. لا بل إن هذا التوحيد هو مبدأ شامل يقع في الصميم من تاريخ البشرية وينتج عن هذا الحركة الأساس، الفعل الأساس، في كل التاريخ الإنساني، كل ذلك كان وما يزالا نضالاً تقوم به الإنسانية للوصول إلى الله، و بهذا العمل يتحقق الصلاح في الأرض. و بهذا، ومن وجهة نظر إسلامية حقة، فإن دراسة التاريخ يجب أن تحيط بالتواريخ الكاملة لجميع الشعوب مهما بدت بعيدة الصلة لأن الجميع يحتوي على جذور التوحيد والإصلاح بحسب المقاييس الإسلامية.

وحيث أن تاريخ جميع الشعوب يصبح وثيق الصلة بموضوع حديثاً في ضوء عالمية التوحيد، فإنه ينتج عن ذلك أن جميع الآثار الإنسانية تحتوي على عناصر تقترب من الإسلام كثيراً أو قليلاً، وعليه فهي جديرة بالدراسة. وإذا تخلينا عن تلك العناصر الأكثر قرباً من الإسلام في الحضارات الأخرى مثل شريعة حمورابي، الملك

[47] وقد يكون أفضل تعبير عن ذلك في سورة النحل: ولَقَد بعثْنا فِي كُل أُمةٍ رسولاً أَن اعبدوا الله واجتنِبوا الطاغُوت (النحل:36).

البابلي ، المستمدة من الوحي الإلهي، أو مشهد يوم القيامة في كتاب الموتى Book of the Dead وهو من كتب المصريين القدماء، أو التوحيد المتردد للفرعون أخناتون ، واستعضنا عنها بالافتراضات والتفسيرات المادية للغربيين، فسنفقد تلك العناصر في وابل من المناظرات المتضادة، وهذا ما سيؤدي فقط إلى تعزيز الجدل العنيف المناصر للمادية والمعادي للإسلام. و بهذا سيخسر المسلمون المعركة لتخلفهم عن المشاركة وبذل الجهد، رغم أن الكثير مما يوجد هناك متوافق إلى حد كبير مع الإسلام أو على الأقل يوحي بوجود الاعتقاد بالله.

وبعد ذلكن عندما نرى أن لمعظم المجتمعات تاريخاً فيه شيء من النتوحيد، فلن يكون هناك احتقار لأي تراث ولا إهمال لي من المصادر. بل على العكس، يجب على المسلمين أن يتحاشوا جميع أنواع التحامل من عنصرية وعرقية وقومية ولغوية، فالتاريخ هو ملك شائع للجميع. وإذا فشل المسلمون في هذا الناحية فسينتجون تاريخاً ضيق الأفق ليس أفضل من التاريخ الغربي المهيمن الذي يزاولون انتقاده.

تقسيم جديد لعصور التاريخ أكثر إنسجاماً مع الواقع التاريخي

ومن أجل رؤية تريخية أكثر شمولاً، على المسلمين أن يسقطوا النهج ذا المركزية الأوروبية بتقسيمه التاريخ إلى قديم وقروسطي وحديث، من أجل تقسيم جديد. ولنفكر، بدل هذا النهج الثلاثي الخاطئ، في تقسيم ثنائي عند حوالي العام 600 م. وبحسب هذا النهج، سنعتبر كل التاريخ السابق على هذا العام 600م قديما، وجميع التاريخ التالي له حديثاً. ولهذا التقسيم عدة محاسن، ليس لأنه يجعل من نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الحدث الفاصل في تاريخ العالم وحسب، بل لأنه يعين كذلك في تقسيم وتفسير تاريخ الإمبراطورية الرومانية الشرقية وتاريخ الفرس والهنود والصينيين واليابانيين وحتى الأوربيين الغربيين أنفسهم. وفي كل حالة يمكن أن نبين أن العام 600م بالتقريب كان حداً فاصلاً بالنسبة لكل من هذه الجماعات. وعلاوة على ذلك فإن التحدي الزمني التقريبي 600م يعطينا تاريخاً يمكن اعتباره دقيقاً لقيام معظم الشعوب الحديثة بينما يقوم في نفس الوقت بإنهاء سجل الإمبراطورية الرومانية، وهي آخر الإمبراطوريات القديمة الكبرى التي لم تخلف وريثاً واحداً حديثاً يمكن تمييزه في أية صيغة.

وبالنسبة للمسلمين، فإن أهمية تقسيم التاريخ حول الحد الفاصل 600م تقريباً هي أمر جد واضح. فتقسيم كهذا ينجسم حقاً مع التفسير الإسلامي التقليدي الذي يدشن فعلاً رواية التاريخ، كقصة مفصلة، برسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وقد نظر المسلمون القدامى إلى نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كنقطة تحول وحدث مركزي في التاريخ كله، لأ ا تمثل اية عهد النبوات الجزئية لأنبياء أرسلوا إلى أقوام معينين وبداية عهد الوحي الإلهي المحدد والنهائي والكامل. وظهور الإسلام للنبي صلى الله عليه وسلم يعتبر ايضاً مؤشراً لاستبدال الديانات المنحرفة نوعاً ما بواحدة تامة لا يمكن إفسادها. ولكن المسلمين عموماً لم يربطوا هذا الحدث بسياقة التاريخي الأوسع خصوصاً في ضوء الذخيرة الهائلة من المعلومات المتوفرة لدينا اليوم، وما يزال هذا العمل بحاجة إلى من يقوم به.

وفي الحقيقة إن ظهور الإسلام لم يكن حدثاً هامشياً في التاريخ العالمي كما يود التأريخ المسيحي للأزمنة الماضية أن يعتبره، ولا هو أيضاً، ببساطة، حادث واحد مهم في جملة حوادث أخرى، بل إنه كان حدثاً محورياً في تاريخ الإنسانية. والحضارة المدونة لجزيرة العالم القديم المشتمل على آسيا وأفريقيا واوروبا يمكن أن تتمثل على الأغلب بأربع مناطق رئيسية لكل منها عالمها الفكري الذي أرسل إشعاعه إلى المناطق المحيطة به: الصين والهند والشرق الأدنى وأوروبا[48]. ومن المثير للاهتمام أن كل واحدة من هذه المناطق لها أسمها الخاص ا، فيما عدا الشرق الأدنى، الذي سمى بحسب علاقته مع أوروبا[49]. وإلى هذه المناطق الأربع الرئيسية يجب إضافة ثقفات أخرى على درجة عالية من التطور ولكنها لم تترك وثائق مكتوبة كثيرة، كما هو الحال في أفريقيا والأمريكتين وأوقيانوسيا. وهذه أيضاً تستحق التقدير وتستوجب الدراسة مثل الحضارات المدونة وليس أقل منها[50]،

---

[48] أهمية هذه المناطق الأربع بوصفها مراكز منفصلة من التراث التأريخي مسألة تتضح في أذهان كثير من الباحثين. ينظر Hodgson، المرجع نفسه، ص 49-50، 60-61، 139 و Jaspers، المرجع نفسه ص 23، الذي يقلل من أهمية الشرق الأدنى إذ يضعه صنفاً ثانوياً بعد الغرب يؤكد أهمية هذه المناطق الأربع:

William MacNeill, *The Rise of the West: A History of the Human Community*. (Chicago: University of Chicago Press,1963)

[49] انشغل Hodgson ص 60-61 ـذه المسألة، لكنه لم يفلح في تقديم بديل مناسب.

[50] مع أن هذه الدراسة تعني بشكل خاص بالحضارات المدونة من العالم القديم التي ظهرت في حدود عام 600 للميلاد، إلا أن ما قد ندعوه باسم "الحضارات البدائية"، أي تلك التي لم تنشأ في المدن أو تترك آثاراً مكتوبة أو الاثنين معاً، يجب ألا نقلل من أهميتها. لكن الحضارات المكتوبة المرتبطة بالمدن كانت تميل دوما إلى الانتشار والحلول محل

بحيث يجب دمجها في أية رؤية تاريخية عالمية وذلك لكي تكون تلك الرؤية على أشمل وأكمل ما يكون.

وقد جرى تفاعل كبير بين المناطق الحضارية الأربع في العالم القديم قبل حلول عام 600م، ولكان لكل واحدة منها ميل إلى التطور في نواح معينة دون غيرها. ففي حين ركزت الهند والشرق الأدنى القديمان على الدين، سارت الصين وأوروبا على طريق تطوير فلسفة مادية، حتى إن أرسطو لم يبد أية مجاملة للدين، رغم أنه احتفظ باعتقاد مبهم بالله. ومن جهة أخرى، بينما ازدهرت الفلسفة في أوروبا والصين انكمش الدين وضعف فيهما. وفي الصين نجد أن عبادة الأسلاف، وهي من ترسبات ا تمع البدائي، قد ظلت مهيمنة حتى العصور الحديثة. أما في أوربا فالآلهة القديمة الموجودة في الأساطير البدائية (من أمثال زيوس Zeus، جوبتر upiter وودن Woden لم تتطور كثيراً بوصفها مفهومات ورحية. وبسبب رجعية الدين تخلى المثقفون عنه ولجأوا إلى الفلسفة التي بلغت أوجها في الرواقية المتشائمة للإمبراطور الروماني ماركوس أرويليوس Marcus Aurelius (121-180م) التي تسري في كتابه تأملات Meditiations وفي نفس الوقت ظلت الهند تفرز باستمرار مظاهر جدية للمعتقدات البدائية القديمة الوثنية تقوم على المذهب الطبيعي وتتصف أساساً بضيق الأفق، وهي ما بات يعرف بالهندوسية. سوى أن إحدى صيغ الهندوسية المستترة، تلك التي تعود إلى بوذا، كانت فلسفة لا صلة لها بفكرة الألوهية كمثيلتها في الصين. فالصين وأوروبا، بوصفهما حضارتين لم تبدعا ديانات روحية جديدة على نطاق واسع بل استوردتا معتقدا ما الروحية المتحضرة من الخارج: البوذية المهايانية Mahayana من الهند بالنسبة للأولى ثم المسيحية من الشرق الأدنى بالنسبة للثانية .

وفي الشرق الأدنى فقط، مهد أقدم الحضارات الإنسانية، تبلورت فكرة الألوهية ونمت في مجموعة مذهلة من الصيغ الأتونية Atonism وعبادة أوزيرس Osirian Worship ومذهب "آرمون رع" Amun Ra واليهودية والسامرية

الحضارات البدائية. وغالباً ما كانت هذه عملية تدعو إلى الأسف (كما حدث لأهل أميركا الأصليين) لكنها كانت كذلك عملية لا مفر منها. إذ تعم البسيطة حضارات المدن المدونة فإ ا لا تلغي الإبداع والإنجازات التي خلفتها الشعوب البدائية.

والزرادشتية والشرانية والمانوية والمزدكية والمسيحية الأولى، والمسيحية النسطورية، والمسيحية الموحدة والإسلام ما سوى ذلك. وقد كانت كلها تنحى منحى التوحيد وهو النتيجة المنطقية لأي تعلق بفكرة الألوهية. أما الديانتان اللتان نادتا بوحدانية الإله بشكل مطلق لا لبس فيه فهما اليهودية (ومعها شكلها الآخر، السامرية) والإسلام. وفي حين لم تجتذب اليهودية الكثيرين بسبب محدوديتها الناجمة عن ارتباطها بشعب معين، فإن الإسلام وحده كان في الواقع شمولياً في تأثيره.

وهكذا، إذا نظرنا إلى ظهور الإسلام في سياقه الصحيح، نجد أنه يحتل مركزيا في التاريخ العالمي. وبما أنه ظهر في الشرق الأدنى، بوتقة أديان الإنسانية، الروحية والمتحضرة، فقد ورث خمسة آلاف سنة من المفاهيم الدينية المتطورة ومعظمها باللغات السامية، وفي نفس الوقت كان الإسلام نفسه تطوراً جديداً، فقد كان رسالة شاملة فيها من البساطة والجدية ما يليق بدين لكل العالم. وقد ظهر الإسلام بعد وقت قصير فقط من انتهاء "ا تمع المسيحي الموحـد "Oikoumene" أي عند الحد الذي أصبحت فيه جميع حضارات العالم القديم مرتبطة ببعضها بشبكة من العلاقات الثقافية والاقتصادية القائمة على التجارة، وهو تطور حدث في القرون المسيحية الأولى عندما افتتح طريق الحرير إلى الصين[51]. وقد كان هذا الحال ملائماً تماماً للإسلام إذ كان لرسالته صدى شمولي، بحيث غدا باستطاعته حينئذاك أن ينتشر شرقاً وغرباً، وشمالاً وجنوباً، من موقعه المركزي في جزيرة العالم القديم وهو، في الحق، لم يتوقف عن هذا الانتشار حتى الآن.

ورغم أن الإسلام كان الأخير في سلسلة من الأديان السماوية التي ظهرت في الشرق الأدنى، مهد الحضارات والأديان، فإنه لم ينهض في منطقة متحضرة من هذا الشرق بل في الأطراف من بلاد العرب. وهي منطقة تقع على تخوم حضارة الشرق الأدنى منذ بدايا ا ولكن سبب من طبيعتها القاسية لم تكن مشاركاً رئيساً في تلك

---

[51] عن افتتاح طريق الحرير ينظر:

Bai Shouyi, ed. *An Outline of the History of China* . (Beiging: Forgen Languages Press, 1982) 141-2, 155.

Hirth, *China & the Romen Orient: Researchers into Their Ancient and Medieval Relation as Represented on Old Chines Records*. (Shanghai & Hong :ong, 1855, reprint New York: Paragon Book Reprint Corp., 1966) Passim.

ومع أن الطريق بين الصين وإيران بدأ استخدامه في أواخر القرن الثاني الميلادي إلا إنه بقي زمناً طويلاً قبل أن يبلغ أهميته الكاملة.

الحضارة[52]. ونتيجة لعزلة شبه الجزية العربية لم تنتشر هناك أي من ديانات الشرق الأدنى المتحضرة حتى عام 600م، وهذا ما هيأ الفرصة لنهوض وازدهار ديانة جديدة لم تكن مجرد بدعة أو جزء من التقاليد الحضارية السابقة. وقد كان هذا ضرورياً لأنه لم يكن لأية من الديانات القديمة ما يستلزمه ذلك الشمول أو البساطة.

وعلى مستوى آخر، مثّل ظهور الإسلام طوراً جديداً في الصراع الطويل بين المعتقدات الروحية والفلسفات المادية من أجل الهيمنة الأيديولوجية على العالم. وفي الأصل، كانت أيديولوجات الشرق الأدنى قائمة على المفاهيم الدينية المرتبطة بالكهانة والملكية في كل من العراق ومصر[53]. أما الحضارة الإغريقية المتاخمة والبعيدة عن تلك التأثيرات فقد بلورت فلسفة مادية متمركزة حول المدينة. ورغم أن الحضارة الإغريقية لم تفلح في التطور من الناحية الدينية فإ ا أنتجت آلية تفوق تلك الألية الحضارية بالشرق الأدنى، وهذا ما مكنها من احتلال الشرق الأدنى بقيادة الإسكندر الكبير (356-323 ق.م). ولم يكتف المحتلون الإغريق بحكم شعوب الشرق الأدنى واستغلالها بل كانوا كذلك يهزؤون من تدينها. وردا على ذلك أقامت شعوب الشرق الأدنى اعتقادا ا الدينية على أسس أكثر تنيظماً وعقلانية لمواجهة هجوم الفكر الإغريقي القائم على الفلسفة. وكان أشد مظاهر هذه المقاومة وضوحاً بلورة اليهودية كديانة إيديولوجية، ومن ثم كوسيلة للمقاومة والمعارضة لدى الجماهير. ولكن مساعي اليهودية أحبطت بسبب خصوصيتها وتعقيدها، رغم الجهود الكبيرة للعديد من الجماعات، وخصوصاً الفرنسيين Pharisees، لنشر الديانة وإقامتها على أسس أكثر عالمية. وقد تمثل جزء من المشكلة في أن اليهود كانوا مقيدين بكتب مقدسة، مثقلة بعدد كبير من محدودية

---

[52] ويستثنى من ذلك اليمن وما عرفت من حضارة العرب الجنوبية القديمة ولغتها المكتوبة التي تعود إلى 1300 ق.م ينظر حول ذلك:

H.W.F Saggs, *Civilization before Greece & Rome*. (London: B.t Batford Ltd. 1989) p. 84.

[53] ينظر حول ذلك:

Henri Frankfort, *Kingship & the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. (Chicage: University of Chicage Press, 1948 repint 1978)

ويظهر الكتاب كيف أن الإديولوجيا الوثنية استخدمها الملوك لدعم نظام ا تمع القائم.

الأفق ومن النـزعة القبلية التي يصعب اجتثاثها أو تحويلها إلى تفسير أكثر شمولية. ولكن رغم ذلك ورداً على التعسف الإغريقي استطاع اليهود أن ينشئوا أيديولوجية اجتماعية كاسحة ليس لها ما يشا ها في الفلسفة الإغريقية ذات التوجه الفرداني.

وبينما استمر نضال اليهود في وجه العدوان الهيليني، جرت عملية تعديل لأيديولوجيتهم من قبل المسيحيين في صيغة أكثر تبسيطاً وذلك من أجل نشرها بصورة شاملة في جسد الإمبراطورية الرومانية التي حققت هيمنة واسعة دون أن تتمتع بأسس أيديولوجية كافية تحظى برضا الجماهير فتكتسب بذلك الشرعية حيال المحكومين. ونتيجة لذلك، وعندما مرت الإمبراطورية بسلسلة لا تكاد تنتهي من الانقلابات والانقلابات المضادة في القرن الثالث الميلادي، صارت الهيمنة للرسالة المسيحية وأصبحت الدين الرسمي للدولة في أيام قسنطين (الذي حكم من 306-447م). ولكن المسيحية، ولأسباب عديدة أحدها تأكيدها على عبادة إله-إنسان (وهو مفهوم من الصعب إدراكه)، مزقتها ا ادلات التي حالت دون استخدامها كوسيلة لتحريك الجماهير وخصوصا بعد أن حققت منـزلتها الرسمية[54]. إلا ا ا نجحت في توفير أيديولوجية أضفت الشرعية على الإمبراطورية الرومانية، ذلك أن الانقلابات هناك توقفت منذ أن جعل قسطنطين المسيحية ديناً رسمياً للدولة في عام 312 م وحتى الثورة التي أطاحت بالإمبراطور موريس في عام 602م، أي بعد حوالي ثلاثة قرون.

وقد كانت تلك هي النقطة التي بدأ عندها الإسلام بالانطلاق المذهل من الجزيرة العربية بطريقة لم يعرف لها التاريخ مثيلاً. فأولاً تأكد بالإسلام استقلال الشرق الدنى بعد ألف عام من وقوعه تحت طائلة الحكم الإغريقي- الروماني وسيطرته[55]. وقد أظهرت حقيقة أن شعوب الشرق الأدنى اعتنقت الإسلام بحماس، حتى ولو على مدى فترة امتدت لقرون، الفاعلية الإيديولوجية للدين الجديد وضعف منافسيه بالمقابل، إذ لا يمكن لأية أيديولوجيا أن تتغلغل بالقوة وحدها[56]، ولكن الإسلام كان أكثر من مجرد إعلان للاستقلال، إذ إنه أحدث تعبئة شاملة

[54] حول انقسام المسيحيين إلى ملل متعادية، ينظر القرآن 37/19، 93/21، 53/23، 65/43. وفي ذلك شهادة معاصرة بليغة حول نقطة ضعف كبرى في الإيديولوجية المسيحية في بداية القرن السابع للميلاد.

[55] توينبي، نفس المصدر، ص 77-78 وغيرها.

[56] القرآن: البقرة: 256.

للجماهير لم يسبق لها مثيل في التاريخ. وهذا ما أوصل الجيوش الإسلامية إلى أبواب فرنسا غرباً والصين شرقاً. وقد كانت هذه التعبئة ممكنة بسبب جاذبية الإسلام الإيديولوجية وحدها، ومنذ معركة بدر عام 2هـ/624 م وحتى الا يار العسكري الأموي عام 122هـ/740م، أي لفترة تزيد على القرن[57]، شن المسلمون حملات متواصلة ومتزامنة على جميع الجبهات سيعا لأن يعم حكم الله الكرة الأرضية برمتها. وليس في التاريخ البتة ما يشابه سلسلة الحملات هذه، وحتى الرومان كانوا دائماً يشنون حملا م على أعداء منتقين وليس إطلاقاً ضد جميع الدول وبشكل متزامن. على أن الرومان لم يكن لهم أن يحملوا مثل الأيديولوجية التي شكلت قوة الدفع لدى المسلمين.

وفي الحقيقة يمكننا أن نعتبر توسع الفتوحات الإسلامية مؤشراً حاسماً على ظهور الإيديولوجيا الجماهيرية في التاريخ. ومن المسلم به كما أشرنا، أن الإيديولوجيا بوجه عام كانت قد مرت قبل ذلك بالكثير من التطور والتوسع. ولكن المسعى اليهودي أحبط بسبب محدويته وهو العامل الذي أسهم أيضاً في الهزائم اليهودية، السياسية منها والعسكرية، وذلك في القرنين الأول والثاني للميلاديين. أما الإيديولوجيا المسيحية فقد تم تفصليها بشكل مكثف في المناظرات العنيفة للطوائف المتباعدة وتبادلها اللعنات والحرمان الكنسي فيما بينها. وقد كان كل ما آلت إليه في الأعم الأغلب هو تعزيز البناء السياسي القائم آنذاك في الإمبراطورية الرومانية وفي ممالكها كذلك. ومن ناحية أخرى شكلّ الإسلام بأيديولوجية الجماهيرية الداعية إلى المساواة ديداً لجميع الدول الموجودة في ذلك الوقت كما قضى على العديد منها[58]. وبعد أن فقدت جميع أراضيها فيما عدا تلك الناطقة بالإغريقية، تضاءل وجود الإمبراطورية الرومانية الشرقية واستمرت على ذلك فقد بعد أن قامت بعملية لإيديولوجيتها بتحريم تقديس الأيقونات وبالتركيز على رمز إيديولوجي بسيط هو الصليب، وذلك رداً على بساطة العقيدة الإسلامية ووضوحها .

---

[57] باستثناء ثلاث فترات 35-40- /656-661و 64-73 هـ/ 683-692 و 99-101 هـ/ 718-720م. وكانت أول فترتين بسبب الفتنتين، أما الثالثة فتعود إلى سياسية الخلفية عمر بن عبد العزيز في تقليص النفقات.

[58] وتشمل هذه الإمبراطورية الفارسية الساسانية وأسبانيا في عهد القوط والسند تحت حكم سلالة جانج البرهمية.

وهكذا كان تأثير الإسلام هائلاً وممتداً إلى أبعد بكثير من حدود "دار الإسلام"، وفي الواقع، اتفق ظهور الإسلام مع زمن انتهاء العالم القديم وبداية العالم الحديث، فالدين الإسلامي بجاذبيته ذات القاعدة المدنية (الحضرية) لم يزدهر في العواصم الكبيرة مثل بغداد وحسب، بل كان سابقاً بفتح آفاق الاهتمامات الدينية والفلسفية لسكان المدن المستمرة حتى الوقت الحاضر. وإن هذه الجاذبية ذات الطابع الحداثي هي التي مكنت، في الحقيقة، الإسلام من الصمود في وجه كل العقبات التي تثيرها الحياة الحضرية للعالم الحديث. وفي هذا ما يكفي للرد على ما يزعم من تخلف الإسلام والقول بأنه قد تجاوزه الزمن. ومن ناحية أخرى، حل الإسلام محل المذاهب الطبيعية والريفية للشعوب البدائية التي كانت ما تزال مزدهرة في الحضارات الوثنية القديمة. وهذا أيضاً مؤشر على نهاية العالم القديم. حتى الهندوسية تأثرت وأخذت في السعي إلى إقامة معتقداتها على أساس إيديولوجي أكثر تنظيماً، وهي عملية ما تزال مستمرة حتى الآن.

وأخيراً، ومن زاوية إقليمية، شكل ظهور الإسلام أهم حد فاصل في تاريخ الشرق الأدنى. فيما سبق، مزقت المجتمع في الشرق الأدنى خصوصيات طائفية قومية وغيرها، الأمر الذي أعاق إلى حد كبير مساعيه للمقاومة الهيلينية. وقد بقيت هذه الخصوصيات في معظمها مستمرة في سلسة لا تنقطع حتى عام 600م. ولم تنجح أي من الديانات التي حاولت توحيد الشرق الأدنى في تحقيق ما يقارب الهيمنة الشاملة. وهكذا بقيت الزرداشية، رغم الجهد المتزايد لإحكام صياغتها الأيديولوجية، مرتبطة بالدولة الفارسية الساسانية، بينما انقسمت المسيحية، رغم انتشارها الواسع، إلى طوائف تتبدل التحريم الكنسي فيما بينها وبقيت الوثنية والديانات الأخرى الأقل نجاحا والتي تدعي الشمولية، كما بقيت الإقليمية المحلية، مهيمنة في كل من المعتقدات واللغات. وهكذا فإن مصر بلُغتها القبطية وطائفتها المسيحية الخاصة بقيت بعيدة إلى حد كبير عن باقي الشرق الأدنى. أما الإسلام فهو الذي حقق الوحدة للشرق الأدنى قاطبة، ولو أن هذا لم يحدث بين عشية وضحاها. وعلى هذا فإن حدود عام 600م تاريخ مناسب للتفريق بين الشرق الأدنى القديم وخلفه الإسلامي الحديث.

كيف يتلاءم تقسيم فترات التاريخ القائم على عام 600 م مع الأعراف التاريخية الأخرى

إضافة إلى الدور المباشر للإسلام في التبشير بالعصر الحديث، توافق ظهور الإسلام مع عدد كبير من التطورات العالمية التي كانت عبارة من مؤشرات على تغير أساسي في تاريخ الإنسانية. ففي كل المناطق المتحضرة في العالم القديم قامت تطورات مهمة توحي بأن عام 600م بالتقريب يصلح أن نفترضه حداً يفصل بين التاريخ القديم والتاريخ الحديث. ولقد كان ذلك الجهد في معظم المناطق الممتدة إلى الغرب من الصين زمن بدايات جديدة اتصفت بندرة الإنتاج الأدبي والكتابي. وعليه فقد كانت تلك فترة تكوينية وعصراً بطولياً، أو كما سماه كارل ياسبرز" العصر المحوري الثاني". ومع أن الحقبة 600-800م شهدت ذروة الدولة الإسلامية الأولى، فلم يكن ثمة نسبياً إنتاج أدبي غزير، فيما عدا الشعر، إلى ما بعد عام 800م. وكان ا تمع الأموي يعتمد على الشفاهة، كما توحي بذلك المساجلات الشعرية بين الأخطل وجرير والفرزدق. وليس هذا بالأمر المستغرب، إذ أن الأدب العربي لم يكن قد ولد بعد[59] . وفي هذه الأثناء أخذت الثقافات الكلاسيكية الباقية في الشرق الأدنى تؤول إلى الاختفاء شيئاً فشيئاً، كما في حالة القبطية والآفستية، أو أ ا غدت هامشية.

وحدثت نفس العملية وفي نفس الوقت كذلك في أوروبا الغربية حيث نجدها موثقة بشكل جيد. إذ بموت غريغوري التوري Gregory of Tours عام 594م، وهو مؤرخ كتب باللاتينية الكلاسيكية، أضحت ى الإنتاج الأدبي شحيحاً لمدة مائتي عام تقريباً. وعندما تعود الثقافة الأدبية إلى البروز بعد عام 800م تكون في الواقع من أصول فرنسية أكثر منها لاتينية، رغم أن اللاتينية، وقد غدت لغة قروسطية، ظلت هي اللغة الأدبية. وكانت هذه الفترة التي بدأت فيها اللغات العامية الرومانسية تندمج في مجموعات لغوية واضحة، هي ما أصبح يعرف باللغات

[59] حول الأدب العربي في هذه الفترة المبكرة ينظر:

A.F.L Beeston et al. *eds Arabic Literature to the End of the Umayyad Period.* (Cambridge: Cambridge University Press,1983)

وتدور الأبحاث حول أهمية القرآن، وتتناول الأدب الشفوي الذي كان شائعاً، ولو أن بعض المؤلفات المكتوبة قد بدأت بالظهور تدريجياً.

الرومانسية القومية المميزة[60]. وحتى في بريطانيا، التي كانت منعزلة في ذلك الوقت، فإن دخول المسيحية الثاني إليها في عام 597 م كان مؤشراً على ثقافة أنجلو-ساكسونية متحضرة وواضحة المعالم، بلغت ذرو ا بعد مرور قرنين من الزمن تقريبا في أدب وهوية. وهذه هي نقطة بداية التاريخ الحديث لفرنسا وإنجلترا وليس أعوام 330 أو 476 أو 987 أو 1066 م.

وما يثير المزيد من العجب هو أن يكون عام 600م بالتقريب حدا مناسباً ينتهي عنده التاريخ القديم للإمبراطورية الرومانية. إذ أن الثورة التي أطاحت بالإمبراطور موريس عام 602م قد أشارت بكل تأكيد إلى ابة الدولة الرومانية ذات القوميات المتعددة، وبداية دولة محدودة مقتصرة على الولايات الناطقة بالإغريقية[61]. وفي الحقيقة ، انتهى بعد ذلك مباشرة استعمال اللاتينية على النقود واستبدلت بالإغريقية، وهذه عملية امتد أثرها إلى معظم نواحي الحياة الأخرى[62]. وفي نفس الوقت ، ازدهر إنتاج آخر المؤرخين الإغريق الكلاسيكيين وهو ثيوفيلاكت يموكاتا Simocatta Theophylact بأسلوبه المنمق والمزخرف، وكان مؤرخاً لعهد الملك موريس المنكوب على نحو ملائم[63]. ولم يخلف ثيوفيلاكت أحد،

---

[60] عن التحول من العالم الروماني الكلاسيكي إلى فرنسا وألمانيا في القرون الوسطى في عهد الفرنجة الميروفنجيين ينظر:

-Patrick J. Geary, *Before France and Gerrmany: The Creation and transformation of the Merovingian World*. (New York: Oxford University Press,1988) 221-31 and passim .

-Edward James, *The Franks*. (London: Basil Blackwell,1988) 3,16 and passim Ferdinand Lot, *Naissance de la france ed Jacques Boussard*. (paris : Fayard, 1970) 113-23.

-Rosamund Mckitterick, *The Frankish Kindoms under the Carolingians 751-987*.(London: Longman, 1983) 140- 66.

-Water UIImann, *The Carolungian Renaissance and the Idea of Kingship*. (London: Methuen, 1969) 1-20

إن فكرة "النهضة الكارولنجية" نفسها توحي بطورها في "عصر مظلم" ملحمي تكويني لم يعرف الكتابة، لذلك يكون اعتبار الفترة 600-800م تاريخ الانتقال من القديم الى الحديث فكرة معروفة لدى الباحثين في هذا الميدان. نلاحظ أن "جير " في نفس المصدر ص 3 يؤكد أن "الفرنجة" أصبحوا "فرنسيين "بعد القرن الثامن للميلاد، أي بعد 800 م حول أدب هذه الفترة ينظر Lot في المصدر المذكور ص 224-39، 615-66.

[61] عن هذا التحول ينظر:

Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture. (Cambridge: Cambridge University Press. 1990), 37-40,91.

[62] ينظر:

George Ostrogorsky, *History of the Byzantine State rev. edn*. (New Brunswick: Rutgers University Press,1969)106

[63] حول (ثيوفيلاكت) ينظر:

فقد شهد العالم الروماني الشرقي هو الآخر ندرة في الإنتاج الأدبي من عام 600 م إلى 800م، وعندما يبرز التاريخ من جديد فإن هذا يكون في بلاد إغريقية مختلفة وفي عالم مختلف[64].

وينطبق نفس الوضع على شمال الهند أيضاً: أولاً، إن إمبراطورية سهول الكنج، التي أنشأها الموريون Mauryas وأعادت تأسيسها فيما بعد سلالة كوبتا The Guptas وهارشا Harsha (المتوفي عام 647م)، قد انتهت الآن وإلى الأبد، لتبعث من جديد بعد عام 1200 م وفي صيغة مختلفة تماماً على يد المسلمين[65]. وما احتواه الإسلام من غنى في الإيديولوجيا أدى بالسلطنة الإسلامية إلى إحداث وضع جديد تماما في شبه القارة، بما يعنى أ ا لم تكن استمراراً للإمبراطورية الهندية الشمالية السابقة، بل إن التفكك في الخمسة قرون ونصف القرن بين وفاة هارشا وتأسيس سلطنة دلهي، هيأ الفرصة لبروز مرحلة جديدة في الحضارة الهندية. ومن الأهمية بمكان أن الهندوسية توحدت وأصبحت الدين الأساسي لشبه القارة، بينما ضعفت البوذية خصوصاً بعد وفاة هارشا، آخر كبار مؤيديها[66]. وهكذا، كانت

Michael Whitby and Mary Whitby, *The History of Theophylact Simoctta: An English Translation with Translation with Introduction and Notes.* (oxford: Clarendon press,1989).

[64] وقد أصدر المترجمان مؤخراً

Chronicon Paschale 284-628. (Livepool: University Press, 1989)

وبعد هذين الكتابين لا توجد كتب في التواريخ الرومانية لحوالي قرنين من الزمان.

[65] ينظر Haldon نفسه ص 425-35. كما ينظر:

A.A Vasilisy, *History of the Byzantine Empire 324-1452.* (Madison: University of Wisconsin Press , 1952) 230- 3, 291-9

[66] يقول "Vincwnt A. Smith إن الوحدة الجزئية في تاريخ الهند تتلاشى في عهد "هارشا" ولا تعود بأية درجة ملموسة حتى ايات القرن الثاني عشر:

ينظر كتاب بعنوان:

-*The Oxford History of India* 4th edn: (Karachi: Oxford University Press, 1983) 193-4.

-Sudhakar Cattopadhyaya, *Early History of Norh India from the Fall of the Mauryas to the Death of Harsh c 200 B.C.– Ad. 650*, 2nd, edn (Calcutta: Academic Publishers, 1968)

وعنوان الكتاب يوحي بنظرة مشا ة حول الوحدة.

وينظر كذلك:

-Hermann Kulje & Dietmar rothermund, *A History of India*. (London: Routtedge, 1986) 109-11

-D.P. Singhal, *The History of the Indian People*. (London :Methuen, 1983), 74.

هذه فترة تحول ديني أيضا. وتتسم الفترة التكوينية للحضارة الهندية الحديثة من 600- 800 م بندرة الوثائق الأدبية، مما يجعل كتابة تاريخها من الصعوبة بمكان. وهذه الفترة توازي الفترة الفرنكية الميروفنجية Merovingian Frankish في أوربا الغربية التي تشكل مرحلة بطولية برزت منها أوربا الحديثة، كما أ ا توازي العصر الروماني الشرقي المظلم الذي حلت فيه إمبراطورية إغريقية ضيقة محل الإمبراطورية الرومانية ذات القوميات المتعددة.

أما في الصين فالعكس كان صحيحاً. إذ توحدت الصين بزعامة سلالة سوي Sui عام 581 م بعد أربعة قرون تقريباً من التفكك. وتبع ذلك سلالة تانك Tang القوية (618-907) التي كان عهدها مرقواً في الصين في كلا ا الين السياسي والثقافي. وفي الحقيقة، أخذ الصينيون فيما بعد يعتبرون العهد التانكي عصرهم الكلاسيكي، وهو العصر الذي تطلعوا إليه في بحثهم عن معايير الذوق في الفن والشعر[67]. وربما كان سبب ذلك أن الصين لم تفقد وحد ا قط لأي مدة ملموسة. ومن ثم فإن سلالتي سوي وتانك هما خير ما يمثل تأسيس الدولة الصينية الحديثة. وإضافة إلى ذلك فإن التركيبة الدينية من البوذية والتاوية Taoism والكونفوشوسية التي تميزت ا الصين دون انقطاع حتى الأزمنة الحديثة تأسست على يد سلالة تانك، رغم أن البوذية كانت قد دخلت أصلاً قبل عدة قرون[68].

حيث تحدد اية العهد الكلاسيكي في الثقافة الهندية بموت "هارشا" عام 647. ومن الطريف ما يذكره (سنغال) من أن الصين عادت إلى الظهور بنفس الفترة، بينما كان العالم الهندو- أوربي في انحدار عام. وثمة كتب أخرى تعطي الأهمية لسقوط سلالة (كبتا Cupta) الإمبراطورية حوالي عام 550م وعلى أ ا تحدد اية تاريخ شمال الهند وينظر:

R.C Majumdar et al eds , *The History and Culture of the Indian People, The Classical Age*. Vol.3 (Bombay: Bharatiya Vidya Bhavan, 1954)

حيث يرى المؤلف أن أهمية "هارشا" مبالغ فيها. ولكن في المقدمة التي كتبها K.M Munshi (ص17) نجد التوكيد على أهمية سقوط سلالة (كبتا) علامة على اية "العصر الذهبي" في الهند القديمة. حول هذه السلالة ينظر:

Ashbin Agawam, *Rise and Fall of the Imperial Gu.t* (Delhi" Motile Banarisidass Publishers Ltd., 1989)

وعندما تدهورت حضارة شمال الهند ازدهرت حضارة الجنوب، وبخاصة في عهد سلالة (بالافا) Pallavs بعد عام 600م. وهكذا يكون هذا التاريخ ذا مغزى في هذه المنطقة كذلك: ينظر:

Stanly Wolpert, *A New Histry of Indian* 3rd edn . (New York: Oxford university Press, 1989)99.

وتنظر كذلك المقدمة ص 17 في كتاب (ماجمدار) السابق الذكر Wolpert – 66 نفسه ص 95 و Majumdar نفسه ص XVll

[67] ينظر:

Witold Roziniski, *A History Of China*. Vol . 1 (Oxford: Pergamon Press, 1979) 135.

[68] نفسه ص 113 و 116. وينظر:

وهكذا فإن التاريخين 581 أو 618 هما تاريخان مقبولان تنقسم عندهما سلسلة التاريخ الصيني إلى نصفين: قديم وحديث[69].

وإذا توغلنا إلى الشرق نجد أن البوذية دخلت اليابان عام 552 م، وهذا حدث مرتبط بما حصل هناك من تحول من مجتمع خرافات بدائية إلى حضارة مقروءة ومكتوبة، تتسم بالوحدة السياسية في إمبراطورية وحدوية، ولها فوق كل هذا هوية قومية[70]. وهذا يقودنا إلى نقطة مهمة أخرى هي أن عام 600 م يشكل، بقدر ما يتعلق الأمر بالعالم الحديث، حدا ملائما يبدأ منه التاريخ الحديث، لأنه في ذلك الوقت أو بعده بقليل قامت القوميات واللغات الرئيسية في أوطا ا الخاصة ا وبدأت تتحدد بوصفها كيانات لها هويتها حتى وإن لم يكن ذلك على نسق القومية، أو أنه لم تكن متواجدة بعد في البلاد التي استقرت فيها لاحقاً، حيث كانت تقطن جماعات أخرى في الغالب انقرضت فيما بعد. وليس هذا من باب الإذعان للمفهوم العنصري الذي هو الأساس في القومية، بل إنه يصف مظهراً مهماً منه مظاهر العالم الحديث، الذي لم يستهلك بعد، كما أظهرت الأحداث الأخيرة فيما كان يعرف بالاتحاد السوفيتي.

خاتمـة:

ليس من شك في أنه سيثور الاعتراض بأن من التبسيط المفرط محاولة تطويع كل التاريخ ووضعه في قالب معين، فالتاريخ ما هو إلا ما يركبه المؤرخ، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بتقسيمه إلى حقب وفترات. لذلك قد يبدو من غير الإنصاف أن نجعل التاريخ بأجمعه يدور حول نبي المسلمين. ولكننا لم نقصد بمسعانا هنا أن نحدد بصورة علمية التقسيم الوحيد الصحيح لفترات التاريخ، بل كان الهدف منه أن نبين أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم هي الأكثر جدارة من أي حدث آخر أن تعد الحد الفاصل في تاريخ العالم بين شقيه القديم والحديث، كما أ ا تتوافق في الواقع

Dun J.Li, *Ageless Chines*. (New York: Charles Scribners sons, 1965) 158.

[69] تويني، نفسه، ص 88-90، يفضل تاريخا قبل ذلك بقليل لانفصال الحضارة "الصينية" عن حضارة "الشرق الأقصى الصينية، لكن ذلك التاريخ ما يزال واقعاً بين سقوط سلالة (هان) Han وبروز سلالة (سوى) Sui، أي بين 221 و 581 ينظر كذلك /ه نفسه، ص 162-187.

[70] ينظر:

Malcolm Kennedy, *A Short History Of Japan.* (Toronto: The New American Library of Canada Ltd, 1964) 15,19,22-314.

مع حدوث تحولات مهمة صنعت العهود الجديدة في مناطق متحضرة أخرى. وبينما يمكن طرح مناهج أخرى لتقسيم فترات التاريخ، يجدر بالمسلمين أن لا يترددوا إطلاقاً في عرض جهم على الآخرين لأنه يقدم للمسلم أفضل الإجابات للسؤال القائم: "ما مغزى الوجود؟" وأخيراً فإن التقسيم الإسلامي لتاريخ العالم هو بالتأكيد ليس أقل جدارة من غيره من التقسيمات بما في ذلك الرؤية الغربية التقليدية.

كما يمكن أن يعترض بأنني ببحثي لهذا العدد الكبير من الحضارات والحقب التاريخية الممتدة وتناولها بكل هذا الاتساع، قد بالغت في تبسيط حقل أو حقول معقدة. ومثل هذا الاعتراض يمكن أن يأتي بشكل خاص من أولئك المتخصصين الذين تجاوزت على مجال تخصصهم. وأول شيء يجب ملاحظته في هذا الصدد أنني لا أزعم الشمول في بحثي، فهذه الورقة ببساطة ما هي إلا تمهيد واقتراح للمزيد من البحث. ومن ناحية أخرى، من المفيد النظر إلى الامتداد الواسع للتاريخ للوقوف على مغزاه الإجمالي. أما المبالغة في التخصص في الحقول الأكاديمية الحديثة، بما في ذلك التاريخ، فإ ا تنـزع إلى جعل الصورة الكبرى غائمة وصعبة المنال.

ويجب أن يدافع المسلمون عن رؤيتهم الخاصة للتاريخ بما في ذلك مركزية رسالة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وهي الحدث الحاسم بالنسبة لجميع هؤلاء الناس من المؤمنين بالتوحيد. ولكن هذا ليس كافياً؛ فإذا ما كان للمسلمين أن يجعلوا من رؤيتهم قضية تستحق النظر، فإنه لا بد لهم إذن من أن يدرسوا بتعميق التاريخ الكامل للإنسانية، لا رد العثور على نقاط فيه تؤكد معتقدا م الخاصة أو تعزز أيديولوجيتهم، بل يجب أن يفعلوا ذلك من أجل قيمته الخاصة ومن أجل ما يسلطه من ضوء على لغز الوجود الإنساني. وإذا كان المسلمون صادقين وأقوياء في عقيد م فلن يجدوا ما يعكر صفوهم في دراسة التاريخ بأكمله بدلاً من التاريخ الضيق المحدود لشعو م وبلادهم فحسب. فالمعرفة قوة، ومثل هذه الدراسة ستعطيهم المؤهلات الفكرية الضرورية للمنافسة من أجل وجود في هذا العالم التعددي الحديث.

قراءة في **كتاب**

منهج البحث الاجتماعي بين **الوضعية والمعيارية**

تأليف: **محمد محمد أمزيان**

الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1991م**

مراجعة: **محمد بن نصر***

في مقال له بعنوان "الإسلام والعلوم الاجتماعية: تساؤلات حول أسلمة المعرفة"[1]، تساءل برهان غليون عن مصداقية الدعوة إلى أسلمة المعرفة قائلاً: إلى أي مدى يعكس الانتشار المتزايد لهذا الشعار ميلاد حركة تجديدية فعلية في مناطق العلوم الاجتماعية الحديثة، ويشكل مصدراً لنمو مناهج علمية أصيلة وطريفة في ا تمعات الإسلامية والعالمثالثية؟ وإلى أي مدى لا يعبر تنامي اللجوء إلى هذا الشعار عن نشوء آلية تعويضيه، يحاول ا تمع بواسطتها التغلب على مشاعر الخوف من انعدام الآفاق ومن القطعية التاريخية والانحدار نحو الهامشية الناجمة عن الإخفاق في استيعاب هذا العلم والتحكم به؟ وإلى أي حد لا يعبر رفض هذا العلم عن اليأس من اكتسابه، كما يغطي الحديث عن أسلمته الفشل في السيطرة على الطاقة الجبارة التي يمثلها، وإظهار هذا الفشل كما لو كان اختياراً واعياً ينبع من التمسك بالذاتية والإخلاص لمتطلبات حماية الهوية الوطنية أكثر من التعبير عن الخيبة"؟[2]

من المنطقي جداً أن يتساءل غليون كل هذه التساؤلات حول إسلامية المعرفة باعتباره قد انطلق من مسلمة تقول بأن ولادة شعار أسلمة أو إسلامية العلوم كان

---

* دكتوراة في علم الاجتماع من جامعة السوربون، 1994. باحث تونسي، مقيم في باريس. عضو هيئة تحرير مجلة "الإنسان".

[1] نشر المقال في مجلة "**قراءات سياسية**"، السنة الثالثة، العدد الثاني، ربيع 1993، ص 119 - 138

[2] المرجع السابق، ص 120-121.

إفرازا طبيعيا لحالة التهميش التي يعيشها المسلمون وا يار الآمال والأحلام الكبيرة وإخفاق مشروع التنمية الاقتصادية والاجتماعية العالمي، ولكن ليس من المنطقي ولا من حق غليون، وهو الحريص على الموضوعية والعلمية، أن يحول هذه التساؤلات إلى أحكام ائية في خاتمة المقال المذكور، خاصة وأنه قد سلّم في ثنايا المقال بأنه "كان من الممكن للدراسة العلمية للأدبيات الصادرة عن المراكز العلمية التي جعلت من هذا الموضوع هاجسها وغرضها الأول أن تشكل مدخلا هاما لفهم المقصود من أسلمة العلوم وتحليل المعاني المختلفة التي تتجسد فيها التجربة البحثية ذا ا ولكن لسوء الحظ، لم يتسنى لي أن أطلع على أغلبها. أما النماذج التي وقعت بين يدي حول مشكلة التأسيس الإسلامي للمعرفة العلمية فلا تسمح لي باستنتاجات منظمة ومنهجية حول هذا النشاط العلمي الجديد[3]. وعلى الرغم من هذا النقص لا يمكّن صاحبه من فهم هذا المشروع فضلاً عن إصدار أحكام ائية علية فإننا لا نريد أن نحمل المسؤولية الكاملة لغليون. ذلك أن المعنيين ذا ا هود العلمي أنفسهم قد أكثروا من الحديث حوله دون أن يوازوا ذلك بإنتاج منهجي ومنظم يجمع بين التأسيس النظري والتطبيق العلمي. وحتى تلك ا املات القليلة التي تم إنجازها في هذا ا ال لم تنل الاهتمام الكافي والمتميز من طرف الباحثين الإسلاميين، باستثناء تلك ا هودات التي يبذلها، مشكوراً، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، حتى بدا هذا الشعار وكأنه دعوة رفض مطلقة ومجانية لكل التراث المعرفي للإنسانية وفرض "الرقابة الدينية" وأحكامها على كل ا هودات الفكرية والعلمية.

في هذا الإطار كان خيارنا قراءة كتاب الدكتور محمد محمد امزيان الموسوم "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية"، حيث سنحاول في البداية إبراز القضايا الأساسية والأفكار الرئيسية للكتاب، ثم نردف ذلك ببعض الملاحظات المتعلقة بمنهجية الأطروحة ومضمو ا.

يقع الكتاب في 516 صفحة من الحجم المتوسط بما في ذلك لائحة المصادر والمراجع وفهرس الآيات وكشاف الأحاديث والكشاف الموضوعي. وقد بناه المؤلف على أربعة أبواب جاءت كما يأتي: الباب الأول، نقائص وسلبيات "الميتودولوجيا" الوضعية، الباب الثاني، تمثيل المدارس الوضعية في الوطن العربي والبديل المنهجي، الباب

3 المرجع السابق، ص 124.

الثالث، بعنوان "أسلمة العلوم الاجتماعية والضوابط المنهجية للبحث الاجتماعي، أما الباب الرابع، فقد جاء تحت عنوان" نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام. وقد اشتمل كل واحد من هذه الأبواب على عدد من الفصول.

ينطلق الكاتب من فكرة أساسية كانت هي الخيط الناظم لكل أبواب الدراسة وفصولها، مفادها أنه "لا يمكن أن نتصور في مجال العلوم الإنسانية منهجاً محايداً مستقلاً عن الفلسفة التي انبثق عنها، والتي يصدر وفق قرارا ا وتوجيها ا وأهدافها (...) فالفلسفات الوضعية والمادية على الرغم من الاختلافات القائمة بينها تحتمي وراء المناهج العلمية الحديثة في سبيل إعطاء تبرير مشروع لتصورا ا المادية حول العالم والإنسان والحياة (ص15). انطلاقاً من هذا الفهم، الذي يصفه المؤلف بالواعي، وانطلاقا من قناعته والتزامه بالمضمون العقدي والمذهبي للإسلام، جاء هذا الاهتمام بموضوع "منهج البحث الاجتماعي" وذلك في محاولة لتأصيل منهج ينبع من منظومتنا الفكرية ذات النسق المتميز عن كل الفلسفات والمذاهب والاتجاهات ذات النـزعة الإنسانية المحضة" كما يقول الكاتب (ص 15). وقبل أن ينطلق المؤلف في تقديم خصائص المنهج الإسلامي بدأ بإثبات القضية الأولى المتمثلة في الارتباط الوثيق بين مناهج البحث الغربية أو بالأحرى الوضعية نظراً إلى أ ا أصبحت سائدة في كل الجامعات ومراكز البحوث بما في ذلك العالم العربي والإسلامي، ثم تعرض إلى محاولات التحرر من المناهج الوضعية والبحث عن مناهج بديلة، وكيف كان مآلها الفشل لأ ا، حسب تقدير المؤلف، "ظلت ملتزمة بالمفاهيم الوضعية والمادية في تحليلها لكثير من القضايا الاجتماعية، وظلت المفاهيم التي تستعملها متشبعة بالروح المادية".

ويعترف الكاتب بأنه استفاد من هذه المحاولات رغم الأخطاء القاتلة التي وقعت فيها ولكن هذا لا يمنعه من القول بأن جهده "يعرض لموضوع التأسيس المنهجي لعلم الاجتماع الإسلامي بشكل يستوعب جزئياته ويعطي تصوراً شاملاً للضوابط التي ينبغي أن تحكم المنهج المتبع في الدراسات الاجتماعية وفقاً لما تفرضه المذهبية الإسلامية من توجيهات ومفاهيم وتصورات..." (ص17). إذن نحن أما كاتب على إحاطة ووعي بالفلسفة التي تأسست عليها العلوم الاجتماعية، وعلى دراية بمحاولات التأسيس لمذاهب جديدة أو بديلة في منطلقا ا العقدية ويعبر بالفعل عن المذهبية الإسلامية وهو المنهج الوحيد، حسب رأي الكاتب، القادر على تحرير المسلم من

التناقضات التي يعيشها في ذهنه وفي واقعه. ولكي نتعرف على الأفكار الأساسية في هذا الكتاب يمكن أن ننطلق من أسئلة ثلاثة تكون بمثابة المعالم التي توجهنا في قراءة الكتاب وفهم مراد الكاتب.

1) ما سلبيات المنهجية الوضعية ونقائصها التي أعاقت -حسب وجهة نظر الكاتب- العلوم الإنسانية عن التقدم وإعطاء صورة أمثل لما ينبغي أن تكون عليه؟

2) ما المبررات التي جعلت الكاتب يخلص إلى أن محاولات القائمين على دراسة التراث السوسيولوجي في الوطن العربي والإسلامي قد جاءت في غالبها انعكاسا وتكرارا للنظريات الاجتماعية على اختلاف اتجاها ا وتيارا ا وتناقضا ا؟

3) ما الخصائص والمميزات الأساسية للمنهجية الإسلامية في العلوم الإنسانية عامة وفي العلوم الاجتماعية تحديداً؟ وكيف السبيل إلى تحقيق التوافق بين النظرية الاجتماعية والأصول الإسلامية؟

سلبيات المنهجية الوضعية ونقائصها؟

يجتهد الكاتب في البحث عن الجذور البعيدة والخفية للمنهجية الوضعية وينطلق في ذلك من نص لإميل بورترو، أحد الفلاسفة الفرنسيين. وهو نص ننقله هنا لأنه على غاية من الأهمية عند المؤلف. يقول إميل بورترو: "إن أمر العلاقات بين الدين والعلم، حين يراقب في ثنايا التاريخ، يثير أشد العجب. فإنه على الرغم من تصالح العلم والدين مرة بعد مرة وعلى الرغم من جهود أعاظم المفكرين التي بذلوها ملحين في حل المشكل حلا عقلياً، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح، ولم ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يغلبه فحسب. على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين ولم يكن مجديا أن تحاول العقائد الدينية تسخير العلم، فقد تحرر العلم من هذا الرق وكأنما انعكست الآية مند ذاك وأخذ العلم ينذر بفناء الأديان ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع"[4]. يقول الكاتب إن "الذي يهمنا في المقام هو تجسيده (النص) لأزمة الصراع بين النسقين

[4] بورترو، إميل. **العلم والدين** في **الفلسفة المعاصرة**. ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية، للكتاب، 1973م، ص272.

الفكريين: العلمي والديني، تلك الأزمة التي أنتهت إلى إقصاء النسق الديني عن مجال الحياة وحصره داخل جدران المعابد، وطرده من مجال النظر العقلي إلى مجال الإحساس والشعور". فالصراع لم يكن حقيقة صراعاً بين العلم وجوهر الدين ولكنه كان صراعاً بين العلم ونوع من التفكير الديني ظهرت آثاره في أسلوب التفكير اللاهوتي الذي انتهجته الكنيسة واضطهادها للأسلوب العلمي في التفكير والتدخل القسري لسلطا ا في كل مجالات الحياة، فضلاً عن التحالف بين النظام الإقطاعي والنظام اللاهوتي الذي ظل قائما طوال فترة السيادة الدينية الأمر الذي دفع بالمفكرين الأحرار إلى الدعوة إلى تقويض النظامين في ذات الوقت. ونظراً للتقاليد التي سار عليها التفكير الديني المنهار، كان الاتجاه العلمي، كما يرى الباحث، "يضع العلم المرتبط بالحياة وبكل ما هو واقعي بمثابة النقيض للدين ويقف معه على طرفي نقيض، وتلك هي المأساة التي انحدرت إليها العلمانية الناشئة والاتجاه الوضعي على السواء"، (ص 38). ونتج عن ذلك اعتزاز العقل بنفسه وإحساسه بقدرته على أن يأخذ مصير الإنسان بين يديه بعد إزالة كل عبودية للكنيسة، وأصبح كل حدث تاريخي يخضع لميزان العقل بما في ذلك الدين نفسه، وتأسست قيمة التعاون والأخوة الإنسانية على أساس من تقدير العقل وحكمه، وبذلك ا ارت القاعدة الدينية. انتقلت إذن عملية التحرر من "الرق الديني" من مستوى التشكيك في العقائد الدينية إلى مستوى القضاء عليها، وبذلك "مات الإله" في الغرب. ذلك هو الإطار التاريخي العام الذي تأسست فيه المنهجية الوضعية وتسربت إلى كل مجالات الحياة وأصبحت تشكل نظاماً عاما للتصورات دف إلى دراسة كل الظواهر الإنسانية دراسة علمية. ويتتبع المؤلف هذا التطور في تفكير كبار المؤسسين للمنهجية الوضعية فيتوقف عند سان سيمون (1760-1825م) وعند أوجست كونت (1798-1857م) حيث يبين أن نقطة الانطلاق عن هذين المفكرين هي تلك العقدة التي تكمن في ضرورة تنحيه التفكير الديني الذي كان ما زال يزاحم التفكير العلمي الممتد إلى كل ا الات الطبيعية والإنسانية. ثم يتوقف أكثر عند إميل دور كايم (1858-1917م) الذي يرى المؤرخون لعلم الاجتماع، كما يقول المؤلف، أنه قد قام بمهمة أساسية في تثبيت النظام الوضعي. إن عمل دور كايم يعتبر في الحقيقة أكبر مجهود مذهبي عمل على تحرير علم الاجتماع من اللاهوت والفلسفة والسياسة، وقد سعى في اية الأمر إلى أن يقلب الأدوار ليجد في علم

الاجتماع التفسير الوحيد لعلم اللاهوت والفلسفة (ص 49). لقد أراد دور كايم، من خلال جهوده في تحديد القوانين المنهجية التي يجب أن يتأسس عليها التفكير العلمي، البلوغ بالمنهج الوضعي إلى أقصى حدوده وإبعاده عن كل تصور مرتبط بالميتافيزيقا أي نوع من الارتباط. يقول دور كايم "إن العلم هو الذي أعد المفاهيم الأساسية التي يمن على تفكيرنا. وقبل أن تتكون العلوم كان الدين يقوم بالمهمة نفسها لأن كل "ميثولوجيا" تشتمل على تصور مهيئاً مبدئياً للإنسان والكون وقد كان العلم وريثا للدين"[5] في ظل هذه المصادرة المعرفية، التي قامت على استبعاد الدين عن دائرة التفكير، تبلورت الأسس المنهجية للوضعية التي تمثلت في :

أ. اعتبار الحس وحده مصدراً للمعرفة الاجتماعية، ولا يرى الكاتب عيبا في ذلك فالحس بالنسبة إليه "دعامة العلم الأساسية، ولكن العيب أن تنفي الوضعية كل مصدر معرفي خارج هذا الإطار" (ص51)، فالأساس الوحيد المعتمد عند الوضعية هو الطبيعة، وكل مصدر معرفي من وراء الطبيعة هو خداع للحقيقة ونفي لها، وبذلك تكون العلوم الإنسانية قد شقت طريقها الموطأ السالك، واستخدمت المناهج نفسها التي استخدمتها العلوم الطبيعية، و ذه النقلة النوعية حققت الوضعية نجاحا كبيرا بتوحيدها لمنهج التفكير بغض النظر عن الموضوع المدروس، وهي بذلك تكون قد سدت الطريق أمام ذلك الانفصام، الذي كان يعاني منه جيل ما قبل الوضعية حينما كان يستخدم المنهج الوضعي في معالجة العلوم الطبيعية، والمنهج اللاهوتي في دراسة العلوم الإنسانية.

ب. إخضاع الظواهر الاجتماعية والإنسانية بشكل عام للمنهج التجريبي، الذي قال عنه المؤلف إنه يهدف بالدرجة الأولى إلى إقصاء التفكير التجريدي والتأملي، فهو يستعيض عن الخيال بالملاحظة والتسجيل الدقيق للوقائع واللجوء إلى التجربة ليس بدافع البحث عن المعرفة اليقينية ولكن بدافع الحرص على سد الطريق أمام التفكير الديني.

ج. دراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، فإذا كانت هناك وحدة في الطبيعة، والظواهر الاجتماعية جزء من هذا العالم الموضوعي، فإن دراستها يجب أن

---

[5] النص أورده أمزيان في ص 49 نقلا عن دور كايم، **فواعد المنهج** في **علم الاجتماعي**، ص 47 (الترجمة العربية، مكتبة النهضة المصرية: ط 2، 1950م).

تخضع المقاييس نفسها التي تدرس على أساسها الأشياء "الفيزيائية" أو الظواهر الطبيعية، وتبرر المنهجية الوضعية ذلك بضرورة التحرر من كل فكرة سابقة. وهنا يعلق الكاتب على مقولة التحرر من الأفكار المسبقة بأ ا مقولة غير خاطئة في ذا ا، فهي من مقومات الأسلوب العلمي، ولكنها مع المنهجية الوضعية فقدت دلالتها المعرفية لتأخذ دلالة عقدية إيديولوجية. وقد كان لهذه الأسس الأثر المباشر على النتائج التي انتهت إليها العلوم الإنسانية حيث اختزلت الظواهر الاجتماعية في جوانبها المادية. هذا التضخيم للعقل والمعرفة العلمية جعل العلم ينتقل من دائرة العلم إلى دائرة الإيديولوجيا، دعوة إلى عقيدة جديدة تحل محل العقائد الدينية وتقدم تصوراً بديلاً للكون والإنسان والحياة، واستقلالا بإدراك الحقيقة. وهكذا لم تعد مناهج البحث مع الوضعية تبحث عن العلة الأولى لوجود الظواهر ولكن عن أسبا ا المباشرة. فليس هناك حقيقة مطلقة ولكن حقائق نسبية متغيرة بحسب الظروف البيئية والاجتماعية، وتم إحلال النسبي مكان المطلق في الأشياء كلها واستقرت في أذهان الباحثين العديد من "الأخلاقيات" العلمية تمثلت في التأكيد على الحياد الخلقي في البحث الاجتماعي بحيث لم يعد من الجدوى البحث عن المثال ولكن صار الواقع الاجتماعي هو المرجع.. فكل مشروعية لا بد من البحث عنها في واقع ا تمع، فهو وحده القادر على استحسان أو استقباح أي تصرف أو فعل. وهكذا أصبحت المهمة الحقيقية لعلم الاجتماع، كما يقول الكاتب، الوصول بطريقة عليمة مشروعية التصورات المادية للعالم والإنسان والقيم، وكان البديل الناجح لذلك صياغة المفاهيم الإلحادية في قوالب سوسيولوجية تستبعد كل مضمون غيبي أو خلقي للظواهر الاجتماعية.

ويرى امزيان أن المنهجية الوضعية قد انتهت بالعلوم الإنسانية إلى الوقوع في تأملات ميتافيزيقية -في ثوب مادي هذه المرة- لا تقل خطرا عن تأملات الفكر اللاهوتي الذي حاربته، وذلك لأ ا لم تميز بين نوعين من الموضوعات: النوع الذي يشمل الحوادث القابلة للدراسة الوضعية والمشاهدة الحسية، مثل ميدان التنظيم والإدارة والكفاية الإنتاجية والروح المعنوية، والنوع الذي يتعلق بالبحث في أصل، اللغات ونشأة الأديان، وطبيعة الأخلاق، ونشأة النظم الاجتماعية كالأسرة والشرائع. وحتى الواقع الذي تدعي أ ا أمسكت بالقوانين التي تتحكم في تطوره أصبح واقعاً في قبضة النظرية التطورية التي نظرت إلى الإنسان كما تريد أن تراه لا كما هو بالفعل.

ثم يستعرض الباحث أهم المراحل التي قطعتها الحركة النقدية في الغرب، ملاحظا أن "المنهج الوضعي قاصر عن الكشف عن حقيقة النظم الاجتماعية من حيث أصلها ونشأ ا، لأنه قاصر عن إدارك أبعاد التطور الإنساني الضارب في التاريخ"، ولا بد من البحث عن مصدر آخر غير المعلومات التاريخية والإثنوغرافية والانثروبولوجية والأركولوجية"، فمهما كانت طبيعة هذه المعلومات فهي ناقصة، واليقين لا يتحقق إلا بناء على استقراء تام يستوعب كل جوانب الحياة الاجتماعية الماضية وهو ما لا سبيل إليه" (ص95). فهذه النـزعة التي تتمثل في إعطاء تفسير لكل ظاهرة غابرة وحاضرة أغرقت العلوم الاجتماعية، كما يعتقد المؤلف، في بحر من التأويلات المتناقضة نتج عنها تعدد في المدارس وتشتت في التصورات وتصدع في المنطلقات الفكرية الأمر الذي جعل ميشيل ديون يقول: "إن علم الاجتماع تجتازه التيارات الفكرية الأكثر اختلافاً تتحول فجأة إلى حزبية، ويمكن القول بأنه يوجد تقريبا من أنواع علم الاجتماع بقدر ما يوجد من علماء الاجتماع حتى أنه أصبح من المستحيل إيجاد قاسم مشترك بين علوم الفروع المتعددة لعلم الاجتماع. وهكذا يخلص الكاتب إلى أن: الأزمة في النظرية الاجتماعية هي أزمة هيكلية تدل على أن الإطار العام لعلم الاجتماع ككل إطار غير متماسك وغير متجانس فكريا وعقائديا ومنهجيا ونظريا وتطبيقيا" (ص127).

الاتجاه الوضعي العربي بين أزمة الأسس وأزمة المخرج

يعد الكاتب الاتجاه الوضعي العربي انعكاسا مباشرا لمثيله في الغرب، فعلى غرار تجربة المناهج الغربية في نضالها المرير ضد التفكير الديني، كانت انطلاقة الاتجاه الوضعي في الوطن العربي والعالم الإسلامي، متجاهلاً بذلك الفروقات النوعية في التجربة التاريخية، وأساساً علاقة الدين بالعلم، فدعا بقوة إلى تبني المقولات الوضعية وردد ما قاله رواد المدرسة الاجتماعية الفرنسية بالخصوص ويلاحظ امزيان أنه من المفارقات البينة أن هذا التيار لم يردد إلا ما كان صدى للمعركة التي دارت بين الكنيسة والتيارات التي كانت تسعى إلى التخلص من قبضتها، ولم يتوقف أحد عند ما كتبه كل من سان سيمون وأوجست كونت حول الوضع في السياق الثقافي الإسلامي، فقد كتب هذا الأخير، مثلاً، يقول: "وفي الوقت الذي كان فيه الغرب

المسيحي مشغولاً بقضايا لاهوتية عقيمة، كان العالم الإسلامي ينفتح على العلم والمعرفة والفنون، وبالتالي أصل اجتماعيته جنبا لجنب مع روحانيته.

إن التفوق الاجتماعي وأهميته في التعاليم الإسلامية أهلت المسلم ليكون أكثر صلاحية من غيره اجتماعيا وأهلته للعالمية. حاول الإسلام أن يحد من سلبية القضايا التي يواجهها فكريا. وذلك بمناقشته الصريحة، وحينما نتكلم عن تقهقر الإسلام - والمتحدث هنا هو كونت- فإنما من الأولى أن نتحدث عن تقهقر المسلمين حين انشغالهم بأمور ثانوية أبعد م عن تعميق تجار م الناجحة في ماضي التاريخ وتكيفها مع طبيعة عصر اليوم عن طريق الاجتهاد العلمي وفي واقع ا تمع ومعطياته الحالية، بل هذا، أي الاجتهاد، ما ينصح به الإسلام... إن العبقرية الإسلامية قلما تتعارض مع الحديث النهائي للدين الوضعي حيث أ ا دائماً تتطلع متصعدة نحو الواقع عن طريق اتجاهها العلمي وعقيد ا المبسطة"[6]. بل على العكس من ذلك تصور دعاة الوضعية أنه لا يمكن انتهاج الأسلوب العلمي في تناول قضايا ا تمع والثقافة إلا بشرط إحداث القطيعة مع التراث الديني الذي لا يزال يشكل عائقاً ابستومولوجيا فيوجه المنهج العلمي. وخلافاً لأوجست كونت، اعتقد الوضعيون العرب أن الثقافة الوسطية تقوم على المقومات "الإبستمية" (المعرفية) نفسها والأسس المنهجية ذا ا. فالنظام اللاهوتي الذي تتحرك إليه هو ذات النظام الذي تحركت فيه الثقافة القروسطية في الغرب. وهكذا، يقول الكاتب، أقنع الوضعيون العرب أنفسهم أ م أمام البنية الفكرية نفسها. وبالتالي فإن المطروح عليهم هو مواجهة التحديات نفسها وخوض المعارك ذا ا التي خاضها رواد النهضة في الغرب. وانتهت الوضعية العربية إلى رفض كلّي للدين وإسقاطه مصدراً ممكناً للمعرفة وخاصة عند تناول القضايا الاجتماعية والإنسانية بشكل عام. إلا أن مهمته لم تكن مهمة سهلة، فالإسلام قد كرم العلم والعلماء ورفع من شأن العقل وبالتالي فإن المطلوب إعطاء تفسيرات أخرى للآيات القرآنية التي تحدثت عن العقل وحثت على التفكير، تفسيرات تستبعد فكرة تأسيس القرآن للعقل الإنساني القادر على الفهم والتفسير السببي وتأويل ذلك على أساس أنه مجرد حالة من حالات الوجدان والتأمل. فالنظام العلمي أو البرهاني له منهج خاص في التفكير وله

[6] نص أورده المؤلف في ص 192 نقلا عن كتاب رشدي، **أفكار تأملات إسلامية: قضايا الإنسان وا تمع**، ص 118-119جزء ثاني من كتاب أوجست كونت "نسق السياسة الوضعية".

تصور عن الكون وعن الإنسان يختلف نوعياً عن التصورات التي أرستها الثقافة الإسلامية والتي قامت على أساس من القرآن والحديث وتجربة الأجيال الأولى للأمة.

ويتعرض الكاتب في ثنايا حديثه عن هذا الموضوع بالتحليل والنقد للمفاهيم الوضعية لكبار المفكرين العرب مثل محمد عابد الجابري ومحمد أركون. ويتتبع تجليات المدارس الغربية في الوطن العربي وخاصة منها المدرسة الدوركايمية والمدرسة الماركسية ليخلص إلى أن النتيجة المنطقية التي أدى إليها الإسقاط المذهبي والإيديولوجي هو فشل هذه الدراسات في فهم واقع ا تمع الإسلامي. فقد فشل كل من الاتجاهين الوظيفي البنائي والماركسي في إدراك حقيقة واقع هذا ا تمع على المستوى النظري والتطبيقي لأ ما في الحالتين كانا يستعيران نظارتي غيرهما لينظرا من خلالهما إلى واقعها، ومن الطبيعي أن تأتي الرؤية ضبابية وغير شفافة" (211).

أدى هذا الفشل إلى بروز اتجاهات جديدة تدعو إلى العودة إلى الذات، وتجاوز مرحلة التقليد، وتأسيس علم اجتماع تكون مركزاته الواقع والتراث والقيم الإسلامية، تبلورت هذه المحاولات في اتجاهين اثنين: الاتجاه القومي والاتجاه الإسلامي، نادى الاتجاه الأول بضرورة إنشاء علم اجتماع عربي ينطلق من الخصائص القومية، ويعالج القضايا القومية، ونادى الثاني بضرورة اعتماد الإسلام، بوصفه إطاراً أيديولوجيا وعقديا، ويرى الكاتب أن هذه الاتجاهات التي تدعو إلى العودة إلى الذات لم تصب الرمية مصدق دعواها. فما هي هذه الذات التي يراد لنا أن نعود إليها؟ في تقدير الكاتب أنه ليس في الدعوة القومية إلا تحديدا للأهداف التي ينبغي أن يعمل لأجلها علم الاجتماع العربي ولكنها لا تحدد أسسا منهجية واضحة يقوم عليها هذا العلم؟ (ص215)، فأين التجديد والتجاوز إذن؟ وما طبيعة الأسس المنهجية التي تميز علم الاجتماع العربي بوصفه بديلاً منهجياً عن بقية المناهج السائدة في الساحة الفكرة العربية؟ ومن ثم لا يجد امزيان في مضمون هذه الدعوة مادة تناسبها، فالتراث الاجتماعي الذي تستند إليه هو الإنتاج الفكري الذي نما واكتمل في إطار المذهبية الإسلامية بغض النظر عن مسألة الالتزام وعدم الالتزام ا. وعليه، يقول الكاتب:"كان على أصحاب هذه الدعوة أن يكونوا منطقيين مع أنفسهم ومع المقولات التي طرحوها فيبحثوا عن عناصر التأسيس لعلم الاجتماع عربي خارج الإنتاج الحضاري للثقافة الإسلامية كالشعر الجاهلي وعادات عرب ما قبل الإسلام

وحكمهم. ويعود الكاتب إلى أعمال نقدية من داخل هذا الاتجاه وخارجه ليؤكد في الأخير أن الضمان الوحيد "لقيام علم اجتماع عربي فعلا هو مدى ارتباطه بوعائه الحضاري، ومدى حضور الخلفية العقدية التي ينتمي إليها وتجسد أصالته، فهي الوحيدة القادرة على تحرير علم الاجتماع في الوطن العربي الإسلامي" (ص225).

أما الدعوة إلى أسلمة العلوم الاجتماعية فيميز الكاتب فيها بين طائفتين ووجهتين: وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي ووجهة النظر القائمة على الأساس العقدي. وقد اعتمد الكاتب مقياس الوضوح في الرؤية والفهم الذي يحمله أصحاب وجهة النظر هذه لمعنى أسلمة العلوم الاجتماعية. فوجهة النظر الأولى تقوم على أساس موضوعي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالمواضيع المتصلة بالإسلام تراثاً وواقعا وفكرا في حين تقوم الثانية على أساس منهجي عقدي أي ربط أسلمة العلوم الاجتماعية بالعقائد الإسلامية. حيث تندرج محاولات كل من زيدان عبد الباقي وسامية مصطفى الخضاب وزكي محمد إسماعيل في الوجهة الأولى، في حين يمثل الوجهة الثانية محاولات كل من شارات علي وعلي شريعتي وإسماعيل راجي الفاروقي.

ومن خلال تحليله لمحاولات وجهة النظر القائمة على الأساس الموضوعي يخلص أمزيان إلى أن الكتاب الذين سبق ذكرهم قد انتهوا إلى نتائج متعارضة مع المنطلقات الإسلامية رغم أ م ألزموا أنفسهم بتحليل القضايا الاجتماعية داخل إطار علم الاجتماع الإسلامي؟ والسبب في ذلك يكمن حسب رأيه، في مفهومهم الصوري لمعنى الإسلامية، إذ أ م تصوروا أن يضفي صبغة الإسلامية على علم الاجتماع هو طبيعة الموضوع؛ أي تخصيص موضوعات بعينها لها صلة بالثقافة الإسلامية سواء تعلقت هذه الموضوعات بقضايا اجتماعية داخل الوطن العربي الإسلامي أو بقضايا إسلامية عاشها ا تمع الإسلامي أو بقضايا ثقافية أفرزها المفكرون المسلمون، ولذلك كانت جل القضايا التي تناولوها بالدراسة تصب في هذا ا ال" (ص234). فالذي يميز علم الاجتماع الإسلامي في رأي الكاتب ليس موضوع بحثه وإنما المنهج المعتمد في دراسة موضوع ما مهما كان إطاره الثقافي أو الجغرافي. فالإطار العقدي هو المحدد لطبيعة علم الاجتماعي الإسلامي؛ أما بالنسبة لوجهة النظر القائمة على الأساس العقدي، فإن الكاتب يعتبرها محاولة "موفقة في طريق أسلمة العلوم الاجتماعية

وتأسيس منهج إسلامي يستجيب لمقررات العقيدة والتصورات التي تفرضها المذهبية الإسلامية في فهم قضايا الإنسان وا تمع" (ص237). فمع أصحاب هذه الوجهة لم تعد الإسلامية مجرد ارتباط بقضايا متعلقة با تمع الإسلامي، تاريخا وثقافة، بل أصبحت نظرة منهجية ملتزمة بأسس العقيدة الإسلامية في معالجتها لكل قضايا الإنسان في أي مجتمع وفي أية فترة زمنية. ويتعجب الكاتب من التجاهل التي تبديه المنظمات الكبرى الناطقة أو الراصدة للفكر العربي والإسلامي، مثل هيئة كبار العلماء وا لس الأعلى للبحوث الإسلامية ومعهد الدراسات العربية العالية إزاء هذه القضية الحساسة، حيث لم تتعرض في تاريخها لموضوع فلسفة العلوم بكل تفريعا ا، ثم يشيد بالجهود التي يقوم عليها المعهد العالمي للفكر الإسلامي بأمريكا. وتلك مفارقة أخرى فللمرة الثانية في تاريخ هذه الأمة تأتي مبادرة الإصلاح الفكري من خارج أراضيها. والآن ما هي خصائص هذه المنهجية الإسلامية ومميزا ا التي تعد حجز الزاوية في نظر المؤلف؟ ذلك ما سعى أمزيان إلى تفصيل القول فيه في الباب الثالث من دراسته.

خصائص المنهجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية ومميزا ا

يبدأ امزيان حديثه عن أسلمة العلوم الاجتماعية بنقد المفاهيم السائدة عن مفهوم العلمية حيث يرى أن الذين يجعلون القياس الكمي والملاحظة الحسية والتجربة شرطا لتحقيق علمية العلوم الإنسانية يتجاهلون الفوارق الموضوعية والمنهجية من تفصيل بين العلوم الطبيعية والفيزيائية من جهة، والعلوم الإنسانية الاجتماعية من جهة أخرى. ولذلك لابد، في رأيه، من توضيح هذه الفوراق حتى يمكن إعادة تحديد مفهوم العلمية. وتتمثل الموضوعية في الاختلاف في نوعية العلاقات المنظمة لكل من الظواهر الطبيعية والإنسانية. فالعلاقات التي تنظم الظواهر الطبيعية تتميز بأ ا علاقات سببية يناسب أن تستخدم فيها مصطلحات كمية وقياسات عددية متصلة بالحجم والمسافة، في حين أن العلاقات التي تنظم الظواهر الإنسانية علاقات قديمة تستعمل مصطلحات كيفية متصلة بالواجب والغاية والدوافع والأغراض. كما أن هناك وجهاً آخر للتمايز حيث يتعامل الباحث مع الظواهر الطبيعية والفيزيائية باستقلال تام، معتمداً بالأساس على الملاحظة الخارجية. فالباحث، كما يقول الكاتب، يتعامل مع هياكل ميتة مجردة من كل شعور أو تجاوب أو تفاعل"؛ وهذه البساطة في التعامل مع الظواهر المادية لا يمكن أن تتوفر مع الظواهر الإنسانية التي تمتاز بالتعقيد والحركية وبالتفاعلات

المستمرة، الأمر الذي يجعل الملاحظة الخارجية غير كافية لإدارك حقيقة هذه الظواهر ومن هنا، يقول الكاتب، تأتي ضرورة التمييز بين "العلوم الطبيعية التي تعتمد على الملاحظة الخارجية والعلوم الإنسانية التي تعتمد على الملاحظة الداخلية"، لأن هذه الأخيرة تعقيدها مزدوج: تعقيد على مستوى الفرد أو الشخصية الإنسانية في تكوينها الداخلي، وتعقيد على مستوى تفاعل الأفراد والشخصيات فيما بينها، وفي طبيعة العلاقات التي تربط بينها. فنحن في هذه الحالة أمام ظاهرة فيها حراك وتجدد دائمين. وعليه ليس من الممكن تطبيق المنهج نفسه في دراسة الموضوعات الإنسانية والموضوعات الطبيعية الفيزيائية. ولهذا، يقول المؤلف،" إن المذهبية الإسلامية تقرر أن الحقيقة العلمية ليست حكراً على التجربة وأن الوجود الواقعي ليس حكراً على الوجود المادي وأن التزام الأسلوب العلمي في دراسة الظواهر الاجتماعية لا يتحول بالضرورة إلى الاعتقاد في العلم طريقاً وحيداً مشروعاً ، ورفض ما عداه من الطرق" (ص259).

من هنا وجب التمييز بين ثلاثة أساليب للعلمية: المنهج الاستنباطي والمنهج التجريبي والمنهج التاريخي حيث تضيف المنهجية الإسلامية منهجاً رابعاً يستند إلى الوحي بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة في ا ال الاجتماعي، وفي غيره من ا الات. ويرى الكاتب أن هذه الإضافة على درجة كبيرة من الأهمية لأ ا تتمتع بقدر أكبر من اليقينية والصدق والموضعية يفوق درجة المصداقية في الأساليب أو المناهج الثلاثة الأخرى. ولذلك فهو يدعو إلى ضرورة أن يكون الوحي ضمن المصادر المعرفية لعلم الاجتماع. فالوحي بإمكانه أن يصحح أخطاء علم الاجتماع وتصوراته لقيام المؤسسات والنظم الاجتماعية وتصوراته للإنسان وحركته التاريخية بمستقبل الإنسانية". وهذا التصحيح يمكن أن يتم في مستويات ثلاثة: ترشيد المصادر المعرفية لعلم الاجتماع وتصحيح أخطاء ميتافيزيقا علم الاجتماع، وصياغة القوانين الاجتماعية.

ويحاول الباحث تقديم أمثلة تطبيقية تبرز من خلالها أهمية الوحي في كل هذه المستويات ملاحظاً أنه لا يمكن للباحث المسلم أن يشعر ذه الأهمية للوحي إذا لم يعد التوحيد أساسا نظرياً ومنهجياً ومذهبياً بديلاً، وذلك على مستوى الرؤية، والتصور الاعتقادي، وكذلك على مستوى التأسيس المنهجي والبناء والتغير الحضاري؛ مؤكداً

أن حضور قيمة التوحيد في كل هذه المستويات هو الضمان الوحيد للتحرر من النـزعات الذاتية والتوجيهات الإيديولوجية. وهذه المقدمات المنهجية، كما يعتقد امزيان، تخرج العلم من دائرة العقل التي سجن فيها باسم الحياد الأخلاقي، والتي أفقدته دلالته ووظفيته. فالباحث الاجتماعي المسلم لا يقف عند الدراسة الواعية الاستطلاعية بل عليه أن يتخذ موقفاً تقدمياً انطلاقا من المعايير الأخلاقية الإسلامية، حيث يدرس ويقارن في ضوء الصورة التي يحملها عن النموذج الاجتماعي الإسلامي في إطار الوعي الذي يميز ما هو ثابت وما هو متغير. وهذه المعالم، في رأي الكاتب، قادرة على حماية الباحث المسلم من الوقوع في سلبيات المنهجية الوضعية ونقائصها. وقد حاول الباحث أن يطبق هذه الضوابط في دراسة التراث الاجتماعي الذي خلفه العلماء المسلمون أو الذي أثمرته البيئة الثقافية التي خلقت شروطها الحضارة الإسلامية مؤكداً على ضرورة التمييز بين "ما هو نابع من الإسلام نفسه وأنتجه العقل المسلم الملتزم بعقائديته وينضبط بالوحي ومسلماته، وما هو دخيل ولا ينتسب إلى الإسلام إلا من حيث ظهوره في البيئة الإسلامية وفي ظل ظروف وعوامل تاريخية وثقافية واجتماعية خاصة" (ص295)، وذلك من خلال نماذج من الإنتاج الفلسفي والشرعي والتاريخي والاجتماعي الإسلامي.

تلك هي أهم الأفكار الواردة في الكتاب، حاولنا أن نتتبعها من خلال الأسئلة الثلاثة التي طرحناها، ولا يخفى على القارئ الكريم انه مهما اجتهدنا في إبراز المهم من الكتاب فإنه من الصعب أن نحيط بكل القضايا التي جرت معالجتها.

ونريد في هذا المقام أن نسجل أن كتاب محمد محمد امزيان من المحاولات النادرة التي استطاعت أن تنتقل بمسألة إسلامية المعرفة من مستوى الشعار الأيديولوجي إلى مستوى الصياغة الفعلية لمنهجية بديلة في مجال العلوم الاجتماعية وهو أيضاً من الدراسات القليلة التي تعاملت مع التجربة الفكرية الغربية بروح نقدية فاحصة سواء على مستوى المنهج أو على مستوى المضمون. ومن المفارقات التي يمكن تسجيلها في هذا الإطار أن المنشغلين بالتفكير في أداة التفكير، أي العقل وتحديدا العقل العربي، قد انتهوا إلى أنه عقل لا يعرف الإبداع، فهو إما شارح أو مفسر نظراً لأنه مكبل بمسلمات تعسر إعادة النظر فيها، وفي رأيهم لا يمكن لهذا العقل أن يتجدد إلا إذا استطاع أن يجعل من النص الديني (قرآنا وحديثا) مادة بحث تخضع لمقاييسه. إلا أنه

رغم هذه الدعوة الملحة لتحرير العقل من رق النص الديني لا يجد عندهم الجرأة المماثلة إزاء المنهجية الغربية التي لم توضع موضع التساؤل، ولم ينادوا بتحريرها من التصورات الإيديولوجية والتأملات الميتافيزيقية التي تستبطنها المقولات العلمية وخاصة في مجال العلوم الإنسانية. وقد تساءل أحمد فؤاد باشا محقا فقال: "وهل جميع ما يوهمنا به علماء المناهج من أن قضية المنهج العلمي قد بت فيها ولم تعد تحتاج إلى نظر جديد وأنه ما علينا إذا أردنا أن نجني ثمار البحث العلمي كما يجنيها غيرنا إلا أن نعرف ذلك المنهج الذي ألفوا ترديده منسوبا إلى بيكون ومل وديكارت حتى أوشكنا على تصوره لائحة أو قائمة بالتعليمات والإرشادات التي لا ينبغي الانحراف عن تطبيقها، كأ ا طائفة من الوصفات التجربة الناجعة يتعين على أي باحث الالتزام ا في ا الات التي يريد دراستها ويسعى إلى إدراك الشيء عن حقيقتها؟"[7] من هنا تأتي أهمية هذه المحاولة التي بين أيدينا، فصاحب "منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية" لم يقف موقف المنبهر أمام المنهج الوضعي وإنما تناول مقولاته بالعرض والتحليل؛ ورغم اختلافه معها فإنه قد يكون أصدق تعبير عنها أو بالأحرى عن طابعها البشري الاجتهادي. ومن المؤكد أنه كان أقرب إلى روحها من أولك الذين يتعاملون معها وكأ ا قائمة تعليمات وإرشادات كما ورد في النص الذي استشهدنا به. ولكن السؤال الذي يطرح نفسه بعد قراءة الكتاب هو: إذا سلمنا بأن تجاوز المنهجية الوضعية الراهنة بات أمر ضرورياً، وخاصة في مجال العلوم الإنسانية، فإلى أي مدى يمكن أن نسلم بأن المنهجية التي يقترحها محمد محمد امزيان قادرة بالفعل على تجاوز السلبيات والنقائص التي سجلها على المنهجية الوضعية؟

نحن نسلم مع الكاتب بأن المنطق الذي حكم المنهجية الوضعية منذ انطلاقها هو استبعاد الدين من دائرة التوجيه والفعل الإنسانيين، ونسلم معه أيضاً بأن شعار الموضوعية وخاصة في مجال العلوم الاجتماعية كان في غالب الأحيان غطاء لالتزامها بخدمة أهداف حكومية وقومية وطبقية واستعمارية. ولكن هل يمكن تطوير العلوم إذا استبدلنا الذاتية الغربية المتغلغلة في علم الاجتماع بذاتية إسلامية أو بالذاتية الإسلامية؟ وما قيمة علم لا يفهمه إلا أصحابه ولا يتعامل به إلا من أنتجه؟ هذه الأسئلة نطرحها

[7] أحمد فؤاد باشا: "نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي"، مجلة **منبر الحوار**، العدد 17، 1991.

بغية التفاعل الإيجابي مع ما طرحه الدكتور امزيان وبغية تحريك هذه القضايا الحساسة. لكن قبل ذلك نود أن نبدي بعض الملاحظات الأولية:

- في الفصل الذي عالج فيه المؤلف التراث السوسيولوجي في الوطن العربي، قال ما يأتي: "في الوقت الذي أعلن فيه بعض علماء الاجتماع فشلهم بخصوص البحث عن أصول الظواهر الاجتماعية ومراحل تطورها، واعتبروا ذلك ضربا من التفكير الميتافيزيقي، نجد الكتاب العرب ينقلون إلى اللغة العربية السخافات التي انتهت إليها النظريات الاجتماعية حول أصول النظم وتطورها ونشأة الظواهر وكأ ا حقائق لا تقبل النقاش رغم التعارض الصارخ الموجود بين المذهبين: العقائدية التي ينتمي إليها هؤلاء والأفكار التي ينقلو ا عن التراث الاجتماعي الوضعي"(ص179). في الحقيقة لم يكن هناك تعارض بين عقائدية الكتاب الذين ذكرهم الأفكار التي ينقلو ا عن التراث الاجتماعي الوضعي، بل بالعكس هناك انسجام كامل بين تصورا م حول الكون والإنسان والنظريات والمناهج الاجتماعية. وليس صحيحا أ م ينقلو ا "وكأ ا حقائق لا تقبل النقاش"، فهم يتابعون حركة النقد داخل المنظومات الفكرية الغربية وينتقلون في محطا ا الكبرى. ولا أرى في ذلك مشكلة في حد ذا ا، ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد أعطى للإنسان ملكة يميز ا بين الخير والشر وترك له الحرية الكاملة في أن يؤمن بالعقائد التي يراها مناسبة، ولكن المشكل يكمن في أن هذا الانسجام الذي تحدثنا عنه هو انسجام ذاتي وليس اجتماعيا، بمعنى أن هؤلاء يعيشون في حالة من اللاتوازن بينهم وبين مجتمعهم.

ومن المفارقات المثيرة التي يجدر بنا تسجيلها هنا أن الذين يحملون تصورات تتناقض مع التصورات الإسلامية يعيشون في حالة اغتراب مع ثقافة مجتمعا م، والذي يحملون تصورات إسلامية يعيشون في حالة تصادم مع حكوما م. والمشكلة الأم في كل هذا هي مشكلة الحرية وغياب معنى التسامح وثقافة التعدد. فليس المطلوب أن يكون هؤلاء منتمين عقديا للإسلام ولكن المطلوب أن يحققوا مطلب الانتماء الحضاري فيدافعوا عن تصورا م كما هي في حقيقتها ولا يلجأوا إلى البحث عن أصول لها في ثقافتنا الدينية أو أن يتحولوا في إطار هذا الوعي الرث إلى مفسرين للقرآن والحديث ومجتهدين لا يؤمنون بالتوحيد أصلاً وقد ذكر الكاتب -وهو بصدد الحديث عن الاتجاه القومي- كلاما قريبا من هذا المعنى: "أما أن يستند هذا الاتجاه إلى

التراث الإسلامي ليبني أمجاده على حسابه فهي مفارقة عجيبة لا يستسيغها المنطق السليم، فالتراث الإسلامي لم يقم أبداً على العروبة ولم تكن الإسهامات العربية فيه لتظهر إلا بعد أن انصهرت بالإسلام وثقافته" (228).

هذا صحيح، ولكن علينا أن نتساءل: إلى متى سيظل المثقفون عندنا يعيشون حالة المفارقة التي تتجسد في مقولة "المعاش غير المفكر والمفكر فيه غير المعاش"؟

- أكد الكاتب في أكثر من موضع أن النظرة التي وجهت مفهوم العلمية تكمن في التخلص من كل تفكير باعتباره تفكيراً لاهوتياً أسطورياً مناقضاً لنظام العلم وهذا أمر لا يستطيع أحد إنكاره بل أن العديد من علماء الاجتماع وخاصة بعض الذين تخرجوا من المدرسة الفرنسية، يفتخرون بذلك ويربطون ربط النتيجة بالسبب بين اللادينية والعلمية ومع ذلك فإن الأمر ليس بهذه الحدية التي تصورها البعض، ذلك أن موضوع العلمية في العلوم الإنسانية ليس مسألة منتهية بل إن الحركة النقدية داخل المنظمة الفكرية الغربية ما فتئت تعيد طرح الموضوع وتقلب النظر فيه.

ونستطيع القول إنها خلصت إلى أن الفوارق الموضوعية والمنهجية بين العلوم الطبيعية والعلوم الأنسانية باتت مسألة لا جدال فيها، بل أن العديد من الكتابات قد طعنت في مفهوم العلمية الصارم حتى في مجال ما تعودنا على تسميته بـ "العلوم الصحيحة". ولا أتصور أن هذا الأمر قد غاب عن ذهن الكاتب، فأغلب الاستشهادات التي استند إليها في دحض مفهوم العلمية كما تم تحديده في القرن التاسع عشر كانت لمفكرين غربيين ممن أخذوا تكوينهم العلمي في المدارس الوضعية. ولم تكن مسألة "العلمية" في العلوم الإنسانية نتيجة مباشرة لاستبعاد الدين بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة ولكنها كانت تحت التأثير المباشر للنجاحات العلمية في مجال العلوم الطبيعية والفيزيائية على الأنشطة الفكرية الأخرى. وبالتالي فإن المتبع للكتابات المتأخرة في مجال العلوم الإنسانية قلما يظفر بكاتب يجادل في الاختلاف في قابلية الإدراك بين الظواهر الطبيعية الفيزيائية والظواهر الإنسانية، أو يجادل في الاختلاف في درجة التعقيد.

- لا شك أن الثقافة السائدة في الغرب وخاصة في أوساط المفكرين والمثقفين بشكل عام ثقافة معادية للدين ومحاربة له، ولكن هذا لا يعني خلو الساحة تماما من مفكرين حاولوا دحض الفلسفات المادية السائدة والإعلاء من شأن البعد الروحي

والديني لدى الإنسان. أردنا ذا أن نشير إلى أن المؤلف قد غفل تماما عن ذكر تلك الطائفة من المفكرين الذين التقوا حول فلسفة برجسون وقاموا بنقد الفلسفات المادية، وكذلك جهود المفكر البلجيكي مرسيه في الدفاع عن الاتجاه الروحي في القرن الماضي. ويعود ا هود الأكبر في هذا ا ال للفيلسوف الفرنسي جاك ماريتان الذي كان بروتستانتيا ثم اعتنق الكاثوليكية على يد الأب الدومينيكاني كليرسال الذي تزعم حلقة الدراسات التوماوية بفرنسا وتجمع حوله نخبة من المثقفين المسيحيين كان بينهم من الفلاسفة ايثيان جيلسون ميرلوبونتي وجابرييل مارسيل ونيقولا برديابيف، ومن الأدباء برنانوس وبول كلوديل وفرنسوا مورياك وجان كوكتو وجوبلان. فلا بد إذن من إبراز هذه الأدبيات التي كانت قد سبقت إلى نقد الأسس النظرية التي قامت عليها المنهجية الوضعية.

أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بالمفاهيم السائدة عندنا حول مسيرة العقلانية في الغرب. فالمفكرون الإسلاميون ما فتئوا يرددون "أن العقل في الغرب قد حل محل الإله"، ومضمون هذه المقولة يوحي بأن مكانة العقل في تصاعد مستمر ووصلت إلى درجة التضخم والعظمة. والحقيقة أن مثل هذا الكلام الذي نورده دون تمحيص يعوزه الكثير من الدقة. بل أزعم أنه يسير في اتجاه معاكس للمكانة الراهنة للعقل في الغرب. ولا شك أن فكر حركة الاستنارة فكر عقلاني ومادي في ذات الوقت، وهو الفكر الذي طرح مقولة أن العالم مكتف بذاته تحكمه قوانين يمكن للعقل الإنساني أن يدركها ويتحكم في توجيهها والاستفادة منها. ولكن المتمعن في مضامين فكر الاستنارة يلاحظ أن هناك اتجاهين متناقضين لمفهوم العقلانية ولدور العقل تحديدا: اتجاه عقلاني يعطي المركزية للعقل بوصفها المصدر الأساسي أو بالأحرى الوحيد للمعرفة، فهو أداة عاقلة ترفض أي حقيقة متجاوزة للواقع المادي المحسوس، ويملك جملة من الأفكار الفطرية، والمقولات التحليلية، يستطيع من خلالها التحكم في الواقع، والهيمنة عليه وتوظيفه بغية تحقيق السعادة الإنسانية.

ومن الواضح أن هذا الاتجاه يجعل من الإنسان مركز الكون. ويمكن في هذا المستوى أن نقول إن العقل حل فعلا محل الإله. ولكن الاتجاه الآخر يؤكد على الطبيعة أو المادة فهي مركز الكون، فالعقل ذا المفهوم ليس إلا جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة، فهو في موقع سلبي للغاية، يتقبل كل ما ينطبع عليه من أحاسيس مادية ومن

ثم لا يوجد في العقل شيء إلا وقد سبق وجوده في الحس. وهذا التصور للعقل يجعل الإنسان خاضعا كل الخضوع لقوانين الطبيعة الصارمة وفاقدا لكل استقلالية ووجود متميز، فهو ليس إلا جزءاً متسقا مع النظام الطبيعي، فالذي حل محل الإله هنا إذن ليس العقل ولكن الطبيعة. وهكذا تفتت العقل داخل جبروت الطبيعة وتبددت الأهمية التي كانت قد أعطيت له وانتهى ما تعارفنا عليه بحركة الاستنارة إلى حركة استجابة لقوانين المادة تمثل هزيمة العقل أمام المادة، وضياع الإنسان بضياع كل نظرة معيارية للوجود الإنساني.

ويمكننا أن نخلص من هذا التوضيح إلى أن الطريق لعودة المعايير الدينية والأخلاقية يبدأ بإعادة العقل إلى موقعه التوجيهي والانتهاء مع مفاهيم الطبيعة التي لم تؤد إلا إلى ميش الإنسان الحامل للأمانة. أ ا دعوة إلى المثقفين الإسلاميين إلى عدم التساهل في الحط من شأن العقل ولعل غيرة بعض الكتاب -كما لاحظنا في هذا الكتاب-، في الدفاع عن الوحي بوصفه مصدراً معرفياً تنتهي م إلى التقليل من شأن هذه الملكة التي أصبح ا الإنسان الكائن الوحيد المكلف.

نأتي الآن إلى السؤال المركزي الذي طرحناه في بداية هذه الملاحظات السريعة حول كتاب الدكتور محمد محمد امزيان وكنا قد وضعناه كالآتي: إذا سلمنا بأن تجاوز المنهجية الوضعية الراهنة بات أمراً ضروريا وخاصة في مجال العلوم الإنسانية، فإلى أي مدى يمكن أن نسلم بأن المنهجية التي يقترحها الكاتب قادرة بالفعل على تجاوز السلبيات والنقائص التي سجلها على المنهجية الوضعية؟

يقول الدكتور امزيان: "التوحيد هو الأساس الفلسفي أو الاعتقادي الذي ترتكز عليه المذهبية الإسلامية وتقيم عليه تصورها وتحدد وفقه أهدافها ومناهجها. فالعلوم الاجتماعية المؤسسة على العقائد الإسلامية لا بد أن تعترف أن الإنسان يعيش في ملكوت الله ويخضع لنظامه وسننه في الوجود والاجتماع...، ومن ثم فإن المهمة الأولى للعلوم الاجتماعية أن تكتشف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع وكل النظم وأن تعيد تنظيم نفسها وتديره في ضوء هذا المذهب" (ص303). لا جدال أيضاً في أنه هو المحدد للمنطلق وللغاية... ولكن هذه القاعدة الأساسية ليست خاصة بالعلوم الاجتماعية وحدها، بل هي القاعدة التي تؤسس

لحركة الإنسان المؤمن في الوجود، الحركة بمعناها الشامل، وهو كل ما تعينه كلمة الاستخلاف.

وقد سبق للكاتب أن تحفّظ على المنهج الوضعي المتبع في دراسة مجموع الظواهر التي يهتم علم الاجتماع بتتبعها بالدراسة والوصف والتفسير ودعا في تحفظه ذلك إلى التمييز بين نوعين من الموضوعات التي تناولها علم الاجتماع وهذا التمييز الضروري لأنه سيعين الحدود التي ينبغي أن تقف عندها الدراسات السوسيولوجية إذا أرادت أن تضمن لنفسها قدراً كبيراً من الموضوعية العلمية. وبعد أن ميز بين "الحوادث الاجتماعية القابلة للدراسة الوضعية والمشاهدة الحسية والأمور التي لا يمكن إخضاعها لطرائق البحث العلمي كما هو الحال في الأولى لاختلاف موضوعها كالبحث في أصل اللغات ونشأة الأديان، وطبيعة الأخلاق ونشأة مختلف النظم الاجتماعية كالأسرة والزواج والشرائع، قال: إن النوع الأول (وهو يقصد التنظيم والإدارة والكفاية الإنتاجية...) هو الذي يمكن أن يكون علما[8] إلى حد كبير، وإن كانت درجة هذه العلمية لا تبلغ ما تبلغه البحوث في الظواهر الطبيعية لتعقد الظواهر الاجتماعية واستحالة إخضاعها لما تخضع له الظواهر الطبيعية من طرائق ومناهج وتجارب. كيف إذن تصبح مهمة علم الاجتماع الأولى في المذهبية الإسلامية كشف النموذج الإلهي في الأخلاق والسياسة والاجتماع وكل النظم؟ هكذا لم يعد الاجتماع علم العمران البشري ولكنه صار شريعة، وتصبح في دائرة مغلقة، نفهم الشريعة بفهم ا تمع ونفهم ا تمع بفهم الشريعة، ويتحول الواقع إلى كومة من التفاسير لا تساعدنا أبداً في فهم مجتمعاتنا وفهم ما يعتمل فيها من المشكلات.

ولا بد هنا من التأكيد على أننا لا نختلف مع الكاتب إطلاقاً في ضرورة أن يكون للباحث المسلم إطار نظري عقدي ولا نختلف معه كذلك في ضرورة أن تكون له نظرة تقويمية على ضوء المعايير الإسلامية النظيرة لكل الظواهر الاجتماعية التي يتناولها بالدراسة ولكن بشرط أن تتم هذه المرحلة الضرورية بعد الانتهاء من مرحلة الوصف

---

[8] يبالغ الكاتب في محاكمة العلوم الاجتماعية الوضعية لمقاييس علمية صارمة لم تعد تؤمن ا، فالعلمية عند قراءة لواقع لا خلل فيها. ومع ذلك فإن مفهوم العلمية يصبح نسبياً ورحبا يتسع لكل مصادر المعرفة عندما يبسط القول في المنهجية الإسلامية البديلة!

والكشف عن الآليات والقوانين التي تتحكم في الظاهرة موضوع الدراسة، ليس لأن علماء الاجتماع الغربيين بمختلف انتماءا م الأيديولوجية لم يحتكموا إلى مبدأ الموضوعية ولم يحترموه، وإنما لأ م جعلوا منه شعار يخدم أهدافهم ويصدق مرئيا م فالكاتب يقرر وبشكل واضح فيقول "فالالتزام الأيديولوجي للباحث وتحيزه لقناعته الشخصية أصبحت كأ ا حتمية من حتميات العلوم الإنسانية والاجتماعية، لا مناص من التخلص منه، لأن واقع الدراسات الاجتماعية يثبت بالفعل أن التخلي عن التوجيه الأيديولوجي أمر مستحيل" (ص327).

إن الموضوعية التي نؤكد عليها هي الاجتهاد قدر الإمكان في معرفة الظواهر معرفة عليمة وهذا الأمر وجه من وجوه الصدق الذي يجب أن يتحلى به المؤمن وهو مظهر من مظاهر الالتزام العلمي. ونحسب أن الإضافة النوعية في مجال العلوم الإسلامية لا تكمن في استخراج القوانين الاجتماعية من القرآن الكريم كما اجتهد البعض في أن يجد أصلا قرآنيا لكل المكتشفات العلمية، من نوع أن نقول إن "التلازم بين طاعة الله والنصر، وبين عصيانه والهزيمة" قانون اجتماعي. فكيف نفسر إذن هزائمنا المتلاحقة؟ قد يسارع بعض فيقول "لأننا لم نطع الله قولا وعملا؛ إذن لماذا ينتصر الكفار ويطغون ويعلون علوا كبيرا؟ نعم، الطاعة شرط من شروط التمكين، وهو أوسع من النصر ولكن الطاعة ليست هي الشرط الوحيد. ولذلك كان علي شريعتي يدعو فيقول: "اللهم ارزق المتعصبين منا التفهم وارزق المتفهمين منا التعصب". لا بد إذن من فهم شامل لأسباب التمكين وأسباب الهامشية التي تعيشها ا تمعات المسلمة.

الإضافة النوعية للمذهبية الإسلامية تكمن في تخليص العلوم الإنسانية من سيطرة الأيديولوجيات عليها، ومن التيه الذي وقعت فيه بعد أن انقطعت ا الأسباب، أسباب الوصل بالهادي الإلهي وتقديم مادة علمية حول الظواهر الاجتماعية وحول ا تمعات البشرية بشكل عام، ولكنها ليست مادة إيديولوجية باهتة، وإنما مادة علمية مصحوبة بتقويم على أساس من المبادئ الإسلامية العامة، مادة علمية يفهمها أصحا ا وغير أصحا ا، ولا تكون فقط مستهلكة من طرف من أنتجها. ويكمن الاختلاف الرئيسي بين المنهجية الإسلامية والمنهجية الوضعية في أن الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه المنهجية الإسلامية محدد ابتداء وليس هو من الموضوعات التي يخوض فيها علم

الاجتماع ويقدم فيها آراء حاسمة. ويشمل هذا الأساس النظري كل ما يتعلق بالقضايا الغيبية من حيث أصول النشأة ومن حيث المصير. فكل هذه الموضوعات قد أعطى فيها الوحي أجوبته النهائية وهذه المصادرة، تفترض، من دون شك، الإيمان بالوحي منطلقاً. وأما نقاط الالتقاء بين المنهجية الإسلامية والمنهجية الوضعية فهي كثيرة، فأغلب، إن لم نقل كل، الطرق التي أنتجتها المنهجية الوضعية لفهم آليات وقوانين الظواهر الحادثة في المستوى الاجتماعي، وفي غيره من ا الات يمكن استيعا ا وتطويرها. ولذلك فإنه مطلوب من أصحاب المنهجية الإسلامية أن يستوعبوا طرق البحث هذه استيعابا وافيا، وأن يضيفوا إليها الاجتهاد في تحريرها من العناصر الذاتية الكامنة فيها ومن هيمنة الأيديولوجيات. والباحث المسلم ليس مطالبا بأن يسجن نفسه في إطار الثنائيات الشائعة في العلوم الاجتماعية الوضعية مثل ثنائية الصراع والتوازن ، فكل واقع يتعين له من المعطيات والعناصر الثابتة والمتغيرة التي يستطيع الباحث من خلالها تحديد طبيعة تطوره. والعامل والمحدد معينة قد يكون ثانوياً في حالة أخرى بما في ذلك العامل الديني، فهو جزء من شبكة من العوامل التي تتفاعل فيما بينها سلبا وإيجابا، فعملية إقحامه في كل شيء لها النتائج نفسها التي لعملية إقاصئه من كل شيء.

هذه بعض الملاحظات التي أثرناها بعد قراءة الكتاب يحكمها منطق التفاعل الإيجابي مع أطروحة الكاتب التي نحسبها من المحالاوت الجدية النادرة في هذا ا ال، وتقديم الكتاب للقراء الكرام التي يهدف إلى الارتفاع بالحوار في هذه المسألة وتقديم نماذج تطبيقية للمنهجية الإسلامية وإثبات فعاليتها في دراسة مشكلات مجتمعاتنا العربية والإسلامية ومشكلات الإنسانية.

الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية:
قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة

تأليف: **عبد ا يد الصغير**

الناشر: **دار المنتخب العربي**، بيروت، 1994م

مراجعة: إبراهيم محمد زين*

هذا سفر بالغ الجدة والطرافة، عميق في مغزاه جديد في منهجه. ذه العبارات، وربما بأكثر منها، يمكننا أن نقدم هذه الدراسة القيمة لعبد ا يد الصغير، فنقول: إن قراءة تاريخ علم أصول الفقه ذه الصورة الشاملة -التي لم تجرد نشأة ذلك لعلم وتطوره من الظروف السياسية التي أدت إلى إنتاجه والتي أبرزت العلاقة الجدلية المتبادلة بين ذلك العلم وتلك الظروف السياسية- إضافة جديدة لتاريخ نشأة هذا العلم وتطوره، غفل عنها ابن خلدون كما بين ذلك عبد ا يد الصغير بكثير من الأدلة وبالتفاصيل التي لا غنى من الرجوع إليها في كتابه.

إن بيان أهمية الجانب السياسي في علم أصول الفقه هو أمر مهم له قيمته العلمية في فهم حركة العلم في السياق العربي الإسلامي بصورة هي أقرب وأدق من تلك الصورة التي تزدحم ا كتب الطبقات والسير لأعلام علم أصول الفقه التي تركز كثيراً على التجريد، وتعرض القضايا وكأنما كتبت في فراغ سياسي وكأنما أولئك الأصوليون كانوا منعزلين عن قضايا السلطة والشرعية والطاعة والحراك الاجتماعي والسياسي الذي كان يمور به الاجتماع البشري في عصرهم، وبسبب الذهول عن تلمس الجانب السياسي في مدونات الأصوليين على أساس أ ا لا تمت للسياسة بنسب وأ ا علم خالص أريد به تقعيد القواعد، ونصب الموازين التي تحكم

*دكتوراه في مقارنة الأديان من جامعة تمبل الأمريكية. أستاذ مساعد بقسم معارف الوحي، بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

عمل الفقيه وتضبطه، فإن أي حديث عن مغزى سياسي أو إرادة فكرية لترتيب القوى ونظم اكتساب الشرعية وفقدا ا أو إظهار العلاقة الجدلية بين سلطة العلم وسلطة السياسة أو محاولة إبراز الدوافع السياسية وراء المقولات الأصولية، أو المغزى السياسي للمشروع الأصولي الذي يعني (بالبيان) كما هو الحال عند الشافعي أو الذي يعني (بالبرهان) كما هو عند الإمام الشاطبي ثم توضيح الصلات والآليات السياسية التي حركت المشرعين وجعلت أمر التعبير عن سلطة العلم والمعاني السياسية التي يعبر عنها تتخذ أشكالاً تلائم التحديات التاريخية وتسعى إلى بيان مرونة فقه تنـزيل النصوص على مستجدات الوقائع، والذي هو في مجمله وعي سياسي تشكل في نص علمي، أي أن حركة العلم في السياق الإسلامي لا تنفصل عن السياسة. نقول إن إثبات هذه الدعوى يبدو ميسوراً في فروع العلوم الإسلامية الأخرى، ولكنه بلا شك صعب المنال في مجال علم أصول الفقه بسبب استحكام العادة فيه على اعتبار إن غاية الضبط والتأصيل في هذا العلم إنما تنحو إلى الكليات والمقاصد التي لا تعني بجزئيات وأعيان الوقائع. بل هناك فنون قد حصرت في العناية بفقه الأحكام السلطانية وشؤون الشوكة وتدبير مهامها ووظائفها وبيان أدب مراتبها وشارا ا على أكمل وجه وأوضح دلالة.

بينما أفردت مدونات الأصول للعناية بالقضايا الكلية التي لا تمس الواقع مباشرة ولا تعني بصراع السلطة، سعى عبد ا يد الصغير لبيان خطأ هذا النوع من النظر وفساده، بل وخطره أيضاً في فهم علم أصول الفقه الذي هو بالدرجة الأولى قد اتخذ للتعبير عن أشواق العلماء وتطلعا م لدورهم السياسي في تدبير الاجتماع البشري، وعصمة النص الديني من أن يقع تحت سلطة أرباب السيوف والشوكة أو تبريرات فقهاء السلطان. فإذا كان كذلك، فإن مدونات أصول الفقه يمكن أن ينظر إليها على أ ا المعبر الحقيقي عن المشروع السياسي للعلماء، خاصة إذا وضعناه في الحسبان أن مسائل الأمر والنهي والطاعة وكل أساسيات الفعل السياسي في السياق الإسلامي قائمة على أساس سلطة النص الديني، فمن يملك سلطة تفسير ذلك النص وتنـزيله على الواقع يملك سلطة سياسية بالغة الخطورة والأهمية، فإذا كان علم أصول الفقه قد أولى بالرعاية قضايا التفسير وبيان القواعد اللغوية ومراتب (البيان) ومستوياته وكذلك (المقاصد) الكلية للشرع التي يسعى المكلف لتحقيقها من وراء التكليف، فإنه يصح كذلك أن نرى فيه وبذات الدرجة من الوضوح تلك المعاني

السياسية وتلك السلطة المزاحمة لأهل الشوكة، بل إن سلطة أولئك أحوج ما تكون للسلطة التي تقع للمشتغلين بعلم أصول الفقه. إذ إنه وقعت لهؤلاء بيان النص وضبطه وكذلك توضيح مقاصده.

في حوالي ستمائة صفحة حاول عبد ا يد الصغير تقديم قراءة متماسكة لتاريخ علم أصول الفقه من خلال المدونات الأصولية والسياق الاجتماعي والسياسي والفكري الذي كانت تجادله وتناجزه تلك المدونات. وقد قسمت الدراسة إلى تمهيد ومقدمة وثلاثة أقسام وخاتمة. وقد عالجت الأقسام الثلاثة الرئيسة في الدراسة مرحلة تأسيس علم أصول الفقه على يد الإمام الشافعي في القرن الثاني الهجري ثم مرحلة الانحطاط وإشكالية القول بعلم مقاصد الشريعة تناول فيها بصورة أساسية مساهمة الإمام الجويني والغزالي وابن تيمية، ثم أخيراً جاء القسم الثالث عن الشاطبي وتأسيس (علم المقاصد) في القرن الثامن الهجري.

بين المؤلف في القسم الأول من دراسته كيف أن علم أصول الفقه قد خرج من أجواء الصراع التي سعى فيها العلماء لرفض سلطة التغلب وعزل فقهاء السلطان، والتأسيس لسلطة علمية في مقابل سلطة المُلك العضوض، اختلط في ذلك الهم العام الذي عاشه الإمام الشافعي وهو يرى محنة أهل العلم ونذر امتحان السلطان لهم ويرى كذلك الاختلاف والشتات وسعي السلطة السياسية للاستفادة من ذلك الأمر بإدراج سلطة العلم تحت مظلتها. وقد أجاد المؤلف حينما ربط على سبيل التناص Intertextuality "كتاب الرسالة" ومؤلف ابن المقفع "رسالة في الصحابة" وكيف أن الشافعي جعل من "كتابة الرسالة" رداً يكسب علم أصول الفقه الذي أسسه (سلطة علمية) تناجز سلطة التغلب وتفضح فقهاء السلاطين، وتلقم طائفة الكتاب حجراً يفقدهم القدرة على المناورة والتمييع والتبرير.

وبسبب محورية مصطلح (البيان) عند الإمام الشافعي فقد عمل المؤلف على توضيح الأبعاد السياسية لذلك المصطلح، وأنه ليس مجرد لفظ لغوي لضبط قواعد الأداء، وفهم البيان كإطلاق لغوي مجرد وإنما هو فعل متصل بلغة القرآن، ومحكوم بضوابط كلام العرب عرفه من عرفه وجهله من جهله، ومن جهله عالة على من عرفه، وبذلك ترتفع العجمة ويزول الغموض، و ذه الصورة يقطع الطريق أمام التحلل من الضبط أو تمييع المعاني التي أتى الشرع لتثبيتها، ويصير هذا الأمر علامات يهتدى ا ومقاييس حاكمة على غيرها وسلطة يدخل الناس في طوعها، وعاصما

من طغيان الهوى. ثم ربط المؤلف بين معنى البيان الذي وضحه وإبطال الشافعي للاستحسان، ذلك لأن هذا النوع من الاستحسان هو مدعاة للخروج على النصوص والإجماع إلى فوضى استحسان أصحاب السلطة السياسية وحملهم للناس على الاستحسان إفتئاتاً على النصوص وتجاوزاً لها بدعوى أ م إنما يختارون الأصوب استحساناً: ولذلك عد الشافعي الاستحسان نوعا من الهوى والتلذذ.

كل هذا الموقف السياسي الواضح جعل الشافعي يحصر كلمة الحكمة التي وردت في القرآن بأ ا السنة ليغلق الباب أمام أي سلطة علمية أخرى ثم يذهب الشافعي إلى تقييد طاعة أولي الأمر كذلك. منطلقاً في ذلك من زخم أدبيات رفض القضاء وكذلك العطاء إن كان مدعاة لإدراج الفقيه تحت عباءة السلطان.

ثم ينتقل المؤلف في القسم الثاني للحديث عن صورة انحطاط القيم في انتقال فقهاء السلطان من قيم الولاء للعدل المطلق إلى الولاء للاستبداد المطلق. وهنا تظهر المفارقة الواضحة بين أصوليين شافعيين هما الماوردي والجويني فإذا كان كتاب الأحكام السلطانية عبارة عن تأسيس للمعنى الثاني، فإن كتاب "غياث الأمم في إلتيات الظلم" للجويني هو في باب تأسيس المعنى الأول. وكأن هذا الأخير قد أظهر وعياً بمعاني المقاصد الشرعية بوصفها تمثل علما جديداً .

ويذهب الباحث إلى أن ميلاد هذا العلم الجديد، علم مقاصد الشريعة، إرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشكل السياسي والاجتماعي في زمان الجويني، حيث أن حلم عودة (الخلافة) الراشدة قد بدا بعيد المنال بسبب استبداد الدولة السلطانية، ومن ثم اقتضى هذا التراجع والانحلال أصولاً قطعية تحكم هذا التردي وتمنع دخوله إلى سلطة النص، وقد رأى الجويني ذلك الأمر على سبيل الإنقاذ الذي يحافظ على الهوية ويمنع التردي والانحطاط. والمعنى نفسه ينطبق – في نظر المؤلف- على دواعي التأليف في مجال السياسية الشرعية وتجاوز النماذج التقليدية في أمر شروط الإمام ونعوته وأوصافه بحيث صار الأمر يتعلق بمشروعية النصوص الدينية باعتبارها أصولاً ثابتة في مقابل الفروع القابلة للتبديل والتغيير وهي تلك المتعلقة بشكل السلطة السياسي، ومن ثم لا يعد أمر الاهتمام والعناية برسوم الخلافة من باب الأصول الثابتة وإنما حصرت تلك الأصول في القرآن والسنة والإجماع.

وأخيراً ينتقل المؤلف في القسم الثالث إلى بيان جهود الإمام الشاطبي في دفع المشروع الإنقاذي إلى ايته المنطقية عن طريق عقلنة التكليف وتحديد أبعاد العلاقة

بين المكلف والمكلّف بصورة قطعية وبالتالي التأسيس لعلم المقاصد. وقد بدأ المؤلف هذا القسم بالإحاطة بالظروف التي جعلت الإمام الشاطبي يؤسس لذلك العلم عن طريق قراءة الموافقات في ضوء الاعتصام وتحليل أسباب جعل الشاطبي من الغرباء فاتحة لكتاب الاعتصام وكذلك إجراء مقاربات بين موقف الشاطبي من الناحية الفكرية والوجدانية وموقف الإمام الغزالي في المنقذ من الضلال. حيث أن فساد الزمان مدعاة للتنظير للمشروع الإنقاذي الذي بدأه الإمام الجويني وتأصيل قواعده عن طريق الانتقال من مشروع (البيان) إلى مشروع (البرهان) واكتشاف علم المقاصد عن طريق عقلنة التكليف.

ومن ذات الوجهة ينظر المؤلف في أهمية إستراتيجية نقد البدعة ومشكلة السلطة العلمية عند الشاطبي حيث إن موضوع البدعة من الموضوعات المتكررة إلا أن أولويتها تأتي بسبب معنى السلطة الذي تنطوي عليه، فإذا كان من الثابت قبول الابتداع في مجال المعاملات فإن البدعة في مجال العبادات لا تقبل بسبب أن العلم في العبادات قائم على التوقف، لكن كثيراً ما يحدث التلبيس في هذا الشأن فتعد البدعة سلطة تناجز السلطة العلمية، وتسعى لإسقاط شرعية النص، وكذلك فإنه لا صلة بين البدعة والمصالح المرسلة. فإن كانت (الوسائط) ساقطة شرعاً في ميزان التدين الحق وأ ا لا تحوز مكانة النص فإن البدعة هي فتح لنفوذ تلك ا لوسائط وهيمنتها على النص. ذا التفسير يسعى المؤلف لبيان معنى حملة الشاطبي على البدعة، وربطه بينها وبين المقاصد الكلية للشريعة في الموافقات والتي تعصم الناس من الوقوع تحت هيمنة (الوسائط) وتضييع المقاصد الكلية والقطعية التي استقرت من النصوص، وتكون البدعة إفتئاتا على شرعية النصوص.

بعد هذه السياحة الشائكة والصعبة في هذا السفر نرى بعض الملاحظات نجملها في الآتي:

أولاً: لقد أخطأ المؤلف أكثر من مرة في الاستشهاد بنصوص من المصادر التي بنى عليه بحثه وأحيانا يدل الخطأ على عجلة وتسرع في اتخاذ الأحكام دون أخذ النصوص بعين التدبر والفهم، وأوضح مثال لذلك ما جاء في صفحة مائة وسبعة وسبعين (مؤكداً "الشافعي" في بيانه له أن الناس قد أمروا أن يطيعوا أولي الأمر) "لا طاعة مطلقة، بل طاعة مستثناة فيما لهم وعليهم" مستنتجاً أن (الاختلاف) لا يكون مع الله أو مع الرسول، بل هو اختلاف طارئ وممكن بل وواقع بين الناس وأولي

الأمر. فهذا النص الذي نقله المؤلف من كتاب "الرسالة" أسقط منه جزءاً مهماً للغاية، مما أدى إلى تحريف كلام الشافعي الذي في جملته أوقع من الاستدلال على المعنى الذي أراد المؤلف لإثباته في بحثه، وهو أن الشافعي قال (فأمروا أن يطيعوا أولي الأمر الذين أمرهم رسول الله لا طاعة مطلقة).

وإذا عرفنا أن الشافعي جعل تفسير أولي الأمر الواردة في الآية قاصرة على أمراء سرايا رسول الله صلى الله وسلم، فإن ذلك يعني أن تكون الطاعة المفروضة في كتاب الله هي لله ولرسوله لأن طاعة أمراء سرايا رسول الله قد انقضت بمو م. وهذا خلافاً لكثير من أهل العلم الذين ذهبوا إلى أن (أولي الأمر) هم الأمراء والعلماء أي بلغة المؤلف هي (السلطة السياسية) و (السلطة العلمية) عن طريق جعل الطاعة المطلقة لله ولرسوله وهي خالصة للعلماء الذي أوكلوا ببيان الكتاب والسنة وتفسيرهما ووضع الضوابط والمناهج لذلك.

ثانياً: هناك الكثير من الأخطاء في أرقام الإحالات مما جعل إمكانية مراجعة هذه النصوص من مصادرها أمراً صعباً للغاية، نذكر منها على سبيل المثال الإحالة رقم ثلاثة وأربعين في صفحة مائة وخمسة وسبعين وكذلك الإحالة رقم سبعة وأربعين في صفحة مائة وسبعة وسبعين.

ثالثاً: بالرغم من أن المؤلف قد نجح في إثبات أطروحته الأساسية المتعلقة ببيان المحتوى السياسي لمدونات أصول الفقه إلا إننا نقول أن هذه الصلة بين المعرفة والسلطة قد عبر عنها ابن تيمية بصورة غاية في الوضوح في كتابه "السياسة الشرعية" وذهب إلى إعطاء أولوية للعلماء على الأمراء على الرغم من اعترافه بسلطة الأمراء تلك، إلا إنه بالصورة التي بنى ا كتابه على أساس آيتي (النساء 58، 59) تبين إنه في المحصلة النهائية يخضع الأمراء للعلماء بسبب خضوع كليهما للشريعة التي يملك تفسيرها وبيا ا العلماء. لكنني أذهب إلى القول بأن هذا الفصل بين العلم والقوة أو السلطة أو بين المعرفة والسلطة ليس من مشكلات الثقافة العربية الإسلامية ذلك لأن الناظر في معاني السلطة في القرآن يرى أن الحجة والمعرفة لها معنى السلطة، ويبدو أن هذا الفصل اللاحق إنما وقع بسبب إسقاط الإشكالات المعرفية لدى الغرب على تراثنا الأصولي عن طريق مؤسسة الاستشراق.

رابعا: إن القطع واليقين الذي حاول المؤلف إضفاءه على مقولات الإمام الشاطبي في شأن أن مسائل أصول الفقه قطعية وجملة الكلام الذي ذكره الشاطبي

في مقدماته المنهجية في كتاب "الموافقات" تحتاج منا إلى إعادة نظر، خاصة إذا ذهب البعض -كما فعل المؤلف- إلى الخلط بين معنى الكلية والقطعية عند الشاطبي في "الموافقات" وبيان معنى القطع والكلية التي رددها المؤلف كثيراً في كتابه بل وبنى عليها أشياء بين خلطها. وليس هذا مجالاً للخوض في هذه القضية المنهجية المعقدة ولكن ليس أدل على نسبية القطع والكلية في شأن أصول الفقه عند الشاطبي من قوله فيها أن الطريق الذي ثبتت به (شبيه بالتواتر المعنوي) أي إنه لم يبلغ التواتر المعنوي وإنما هو من باب المشهورات فأي يقين أو كلية يمكن أن يبنى على المشهورات.

خامساً: هناك – من دون شك – كثير من التكرار والإعادة والتي تبعث الملل والسآمة وعليه كان من الأفضل تحرير هذا السفر حتى يكون صالحاً للتداول في صورة كتاب، وليس بحثاً علمياً قد يفيد أحياناً فيه أمر التكرار.

أخيراً فكل المدح الذي سقناه في شأن هذا الكتاب يقصر عن بيان قيمته وفائدته المرجوة للمكتبة العلمية.

مفهوم العقل والقلب في **القرآن و السنة**

تأليف: **الدكتور الشيخ محمد علي الجوز**

الناشر: **دار العلم للملايين**، بيروت 1980م، 304 صفحة.

مراجعة: محمود الذوادي*

ظهر كتاب "مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنة" في المكتبات العربية منذ 1980. ولعله حظي بنشر أكثر من مراجعة وتقويم لأفكاره في ا لات العربية. ومع ذلك يبقى محتوى الكتاب مرشحاً لمراجعات جديدة في الأمد القريب على الأقل. فمن جهة، إن مقولة الكتاب الأساسية لها علاقة وثيقة بموضوعات الساعة في ميادين البحث العلمي. فالبحوث في طبيعة العقل ونشاطاته والغوص في آليات الذكاءين الإنساني والاصطناعي وتتصدر اليوم أحدث قائمة البحوث التي يقوم ا العلماء المختصون في ا تمعات المتقدمة[1]. هل للحاسوب Computer أو الإنسان الآلي Robot عقل مفكر مثل الإنسان؟ هل سوف يبقى عقل بني البشر متفوقاً على برمجة الآلات الحديثة ذات الذكاء الاصطناعي في ميادين استعمال الرموز الثقافية مثل اللغة والعلم والفكر والقيم والمعايير الثقافية...؟ هذه التساؤلات ما هي إلا نزر جد قليل من الأسئلة المشاهدة التي تطرحها علوم الدماغ/العقل وبحوث الذكاءين الإنساني والاصطناعي. هناك إجماع اليوم بين الباحثين على أن الذكاء الاصطناعي يتصف بالبدائية والبساطة وذلك مقارنة بالذكاء الإنساني الذي يتميز بمستوى رفيع ومعقد من القدرة الذكائية.

ومن جهة أخرى فالكاتب يعرض رؤية مختلفة عما هو متعارف عليه اليوم في البحوث حول ظاهرتي التفكير والذكاء. فبينما يرجع العلم الحديث هاتين الظاهرتين

---

* دكتوراه في علم الاجتماع من جامعة مونتريال بكندا، أستاذ بقسم علم الاجتماع بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

[1] انظر العدد الخاص حول "العقل/ الدماغ"للمجلة الأمريكية العلمية المعروفة " Scientific American لشهر سبتمبر 1992.

إلى بنية المخ/العقل، يرى القرآن أن عمليات الذكاء والتفكير والعقلانية هي حصيلة التفاعل وتعاون بين العقل والقلب.

إنّ الخلاصات التي توصل إليها مؤلف هذا الكتاب حول العلاقة بين القلب والعقل ذات أهمية خاصة بالنسبة للعلماء المسلمين وغير المسلمين المعاصرين على حد سواء. فمن ناحية يرى الجوزو أن لفظة القلب ليست مرادفة تماما لمفردة العقل كما ذهب إلى ذلك الفقهاء والعلماء المسلمون الأوائل. ففي نظره، لو كان الأمر كذلك لكان العكس أيضاً صحيحا، أي أن العقل هو القلب. ومن هذه الرؤية يصبح العقل مصدرا للمشاعر والأحاسيس والعواطف البشرية. إن في مثل هذا الاعتقاد كثيرا من الخلط في نظر الكاتب؛ فالقرآن والسنة يؤكدان أن هناك تشا ا بين العقل والقلب على مستوى ما يمكن أن نسميه بجبهة التفكير. إذ أن القلب يشارك العقل في عمليات التفكير. وفضلاً عن ذلك تظل المشاعر والعواطف من سمات القلب المميزة له.

ومن ناحية أخرى، يميل العلم الحديث إلى القول بالقطيعة بين القلب والعقل. فوظيفة القلب، بالنسبة للعلم، تنحصر أساساً في دوره في ضخ الدم في جسم الإنسان، فأدبيات العلم الحديث لا تكاد تذكر أي شيء عن المقدرات المعرفية والإدراكية للقلب، فالمخ البشري الذي هو وعاء العقل[2] صاحب سلطة شاملة في نظر العلم الحديث. ففي المخ يكاد يوجد كل شيء من أفكار ومشاعر وعواطف وإحساسات بشرية، كلها تخضع لتأثير المخ المهيمن.

وهكذا يتضح أن موقف العلم الحديث من علاقة القلب والعقل لا ينسجم مع رؤية القرآن والسنة لهذه العلاقة. فبينما ينحو العلم الحديث إلى الفصل بينهما، يؤكد القرآن والسنة على وجود وحدة وتميز بينهما في الوقت نفسه. ومن ثم يصعب التوفيق بين هاتين الرؤيتين إذا ما استمر الوضع على ما هو عليه.

في القرآن يمثل القلب والعقل كينونتين. ففعل عقل يرد تسعاً أربعين مرة في القرآن بصيغ مختلفة. أما مفردة القلب (أو قلب) فيأتي ذكره مائة واثنين وعشرين مرة. ورغم ذلك فالقرآن لا يرى ضرورة القطعية بينهما. بل يؤكد واقع الالتقاء بين العقل والقلب. ولعل أكثر آيات القرآن تعبيراً عن ذلك الآية السادسة والأربعون من سورة الحج: أَفَلَم يسِيروا ِفي الْأَرضِ فَتكُونَ لَهم قُلُوب يعقِلُونَ ِبها أَو آذَانٌ يسمعونَ ِبها فَإِنها لا تعمى الْأَبصار ولَكِن تعمى الْقُلُوب الَتِي ِفي الصدورِ (الحج:46). يمثل

[2] نفس المرجع السابق.

القلب هنا تلك القوة التي تقف وراء العقل ولا نستطيع تحديدها تحديدا مادياً. إ ا البصيرة. فالقلب هنا يرى الوجود بعين البصيرة لا بعين البصر ويدرك الحقيقة إدراكاً من الداخل لا من الخارج أو الظاهر. وبتعبير العلم الحديث فكسب رهان الحقيقة ويتطلب رؤية مركبة ومعقدة للأشياء. فالإمساك بإيمان مطمئن لا يكفي فيه التوكل على سلطان العقل وحده بل يحتاج فيه المتعطش إلى نور اليقين إلى هدي القلب. فبصيرة القلب وعقلانية العقل مستويان ضروريان للمجتمع باليقين. ومن ثم لا يمكن للرؤية القرآنية إلا أن تدعو إلى التواصل والتعاون بين العقل والقلب في مثل هذا النوع الرفيع المستوى في دنيا المعرفة الإنسانية.

وللمرء أن يتساءل هنا: هل من سبيل إلى تقريب الرؤية العلمية من الرؤية القرآنية/السنية بخصوص العلاقة الرابطة بين القلب والعقل؟

نحن نرى أن القيام بذلك مسألة ممكنة وكل ما يتطلبه الأمر من العلوم الحديثة هو أن تتبنى بجدية دراسة مدى تأثير القلب على الأنشطة المعرفية والذهنية والعقلانية والعاطفية.. التي ترى الرؤية العلمية التقليدية أن أحداثها تجري داخل حدود الدماغ/العقل لا غير. إن ما ينبغي استقصاؤه هو درجة التأثير التي يمكن أن تكون للقلب فيما يجري داخل المخ البشري الذي يفترض أن يكون تأثيره تأثيراً شموليا مهيمنا.

فلو أمكن التأكد علميا من وجود التواصل والتبادل والتعاون بين القلب والعقل، فان أمر تجاوز الاختلاف بين موقف القرآن/السنة والعلم الحديث لا يصبح واردا فحسب، وإنما ستصبح فرص التعاون بين الطرفين قوية بحيث يتعزز رصيد المعرفة في هذا الميدان الذي لا يزال مهملاً إلى حد كبير في مجال البحوث في الدماغ/ العقل والذكاءين الإنساني والاصطناعي.

إن تكامل القلب والعقل والتقاءهما في رؤية القرآن والسنة يمكن إبرازهما في النقاط التالي: فالعقل يسمح للفرد بالتفكر في الطبيعة والحياة والإنسان، ومن ذلك يستنتج أدلته على وجود الخالق. فيسعى إلى كسب رهان العقيدة واليقين. أما القلب فيقوم أساسا بالشيء نفسه لكن بأسلوب تفكير مختلف، فهو يستند إلى الوجدان العميق والبصيرة النفاذة. إن هناك اختلافا في الأدوار بين الإثنين. فالعقل يجمع المعلومات وينظمها ويستنتج منها ما يمكن أن يساعده على تحسين رصيد معرفته. أما القلب فهو يدرك هذه المعلومات إدراكاً باطنياً ووجدانياً قد يكون العقل عاملا

مساعدا فيها أو قد يكون جزءاً لا يتجزأ من القلب، يندرج تحته ويكون العقل في خدمته، لأن المعرفة الحقيقة هي معرفة القلب" (275).

وبعبارة أخرى، فالعقل تأمل وإدراك والقلب إحساس ويقين وفهم عميق. فالقلب يختلف إذن، في القرآن والسنة، اختلافاً بينا عن العقل. إن القلب هو عبارة ملهم، إنه عقل مبصر. فلعله أهم حواس الإنسان جميعا؛ فبصلاحه يصلح الإنسان.

فالقلب إذن بمثابة (الرادار)؛ فهو الذي يراقب سلوك الإنسان ويرسم له الخطي التي ينبغي عليه إتباعها. وعندما يتعرض هذا (الرادار) إلى عطب، فإن وقع الإنسان في مطبات الانحراف والغي يصبح أمرا يسيرا. فالقلب ليس بالعقل الآلي (الميكانيكي) الذي يتلقى المعلومات من العالم الخارجي وينظمها ويصوغ نتائجها في معادلات حسابية جافة.

ويخلص صاحب الكتاب من تحليله لعلاقة القلب بالعقل في القرآن والسنة إلى هذه الملاحظات: "لذلك يبدو العقل في القرآن فذا فريدا في نوعه، عندما يستخدم التعبير بالقلب إلى جانب فعل العقل، ليؤكد أن الإنسان ليس عقلاً جامداً فقط، بل هو عقل وقلب أو هو قلب يعقل، يحس، يشعر، يتأثر ويدرك. إن هذا المزج بين التعبيرين يشكل ظاهره فريدة تختلف عن غيرها كل الاختلاف، وتعطي للعقل في القرآن بعدا جديدا يجمع بين العقل الظاهر والعقل الباطن وبين التفكير والشعور الوجداني" (ص 279).

إن إعطاء القرآن قدرة التعقل للقلب يسحب بساط الهيمنة من تحت أقدام العقل الذي أسند إليه العلم الحديث سلطة التعقل كاملة لا يشترك فيها معه أي عضو آخر من كينونة الإنسان. فالرؤية القرآنية تقلل ذا الاعتبار من وزن احتكار المقدرة التعقلية عند عقل الإنسان. فالقرآن يقوم بتوزيع جديد للطاقة التعلقية بين القلب والعلق، ويتحيز القرآن في اية الأمر لصالح القلب وذلك لانفراده بالعمل التأليفي بين شيء من الشعور وشيء من التعقل في الوقت نفسه. فالقلب في اية المطاف هو عقل متوازن. وهذا ما يمثل أكبر تحد للقائلين بالذكاء الاصطناعي حاضراً ومستقبلاً[3].

[3] انظر دراستنا باللغة الإنكليزية حول منظور القرآن للذكاءين الإنساني والاصطناعي في **ا لة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** *AJISS* ديسمبر 1992.

التفكر من المشاهدة إلى الشهود:
ودراسة نفسية إسلامية

تأليف: **مالك بدري**
الناشر: **المعهد العالمي للفكر الإسلامي**، ط ح، 1993 (117 صفحة)

مراجعة: **عباس حسين علي***

استكمالا لما بدأه الدكتور مالك بدري في كتابه مأزق علماء النفس المسلمين The Dilemma of Muslim Psychologists من تميز بين منهجين لدراسة السلوك الإنساني وفهمه، يعود في كتابه عن التفكر لدفع مسيرة التأصيل لعلم النفس وأسلمته إلى مرحلة جادة وجديدة، وذلك بدراسة ظواهر سلوكية ونفسية محددة وتوصيفها من وجهة نظر إسلامية، وهو ما يشير إليه بوضوح العنوان الفرعي للكتاب، ولذلك فالكتاب ذو أهمية كبيرة لكل من يريد دراسة التعلميات العقلية والمعرفية بصفة عامة، وموضوعات التفكير والتفكر وقيمتهما العبادية والنفسية بصفة خاصة دون الحيازة على إجازة علمية في مجال علم النفس، فهو يتميز بسلاسة الأسلوب ووضوح الفكر، وترد فيه المصطلحات الفنية بطريقة لا تؤثر على رشاقة التعبير.

وتكمن أهمية هذا الكتاب كذلك في أنه كتب عن وعي نقدي كامل بأطروحات علم النفس الغربي، وعن رفض صريح ومؤسس لتلك الأطروحات ـدف البحث عن بدائل لها تتسق مع المرجعية الإسلامية بل وتنبع منها، والكاتب يهدف من دراسته للتفكر –بوصفه عبادة تتسق مع الغاية من الخلق ومع طبيعة النفس البشرية– إلى نقل علماء النفس المسلمين والمهتمين بفلسفة العقل من مرحلة الرفض والنقد للمفاهيم العلمانية إلى مرحلة تقديم البدائل الإسلامية لها.

---

* دكتوراه في علم النفس من جامعة أستون ببريطانيا، 1988. أستاذ مساعد بقسم علم النفس بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

بعد مقدمة لمحتويات الكتاب، يحلل بدري في الفصل الأول مواقف مدارس علم النفس الغربي من التفكر، وكيف أن معظم علماء النفس يحصرون ظاهرة التفكر في نطاق دراستهم للتفكير. ويدور هذا الفصل حول السجال القائم بين النظرة الإسلامية للإنسان ونظرة علماء النفس الغربيين، حيث يركز الباحث النقاش حول نقاط جوهرية مثل تغريب الغربيين الإنسان عن خالقه الكريم، والتركيز على المكون المادي في الطبيعة البشرية إفتتاناً بما حققته العلوم التطبيقية من نجاحات في تعاملها مع المادة، ونتيجة حتمية لقصور آليات البحث وأدواته التي ارتضاها علماء النفس لإضفاء الصبغة العلمية الموضوعية على ما توصلوا إليه من نتائج. وكان نتاج ذلك أن اختزل الإنسان إلى نظام مغلق للطاقة (التحليل النفسي) أو آلة منتظمة السلوك (السلوكيون) أو حاسوباً لتحليل ما يتلقاه من مثيرات في البيئة (مدرسة علم النفس المعرفي). لذا، فدراسة التفكر بوصفه من العلميات الروحية-العقلية، محكوم عليها بالفشل في ظل هذه الأطروحات إن لم يكن حدوثه أمراً مستحيلاً.

ويقدم بدري تحليلا جيداً لبعض الدراسات الغربية التي تثبت ضرورة أخذ المكون الروحي في الاعتبار، هذا إذا كان هدف علماء النفس حقاً هو دراسة السلوك والتحكم فيه والتنبؤ به. وعلى الرغم من أن تحليل الكاتب للمدارس الغربية ومناقشته لمضمو ا وبيانه عدم اتساقها مع طبيعة البشر جاء مقتضبا إلا انه مفيد. غير أنه أهمل الحديث عن رواد مدرسة علم النفس الإنساني The Humanistic Approoch. ولعل مناقشته لمفهوم تحقيق الذات actualization–Self وعلاقته بموضوعات التفكير والتفكر الأمر الذي سيكون مفيداً لكثير من علمائنا المسلمين الذين قد لا يرون وجه خلاف بين النظرة الإسلامية وما كتبـه Maslow و Rogers حول طبيعة النفس البشرية.

ويناقش الفصل الأول كذلك العلاقة بين اللغة والتفكير. ولم يكن اختيار اللغة عشوائياً، وإنما اختيرت لأ ا إحدى نعم الله التي كرم ا بني آدم وفضلهم على كثير من العالمين على نحو ما تشير إليه الآية الحادية والثلاثون من سورة البقرة والآية الرابعة من سورة الرحمن، فضلاً عن أن اللغة تعد نظاماً حيوياً وجزءاً لا يتجزأ من عملية التفكير.

ثم ينتقل الكاتب في الفصل الثاني لإجراء مقابلة ومقارنة بين التفكير والتفكر مستفيداً ومستدلاً بأعمال علماء المسلمين أمثال ابن قيم الجوزية والغزالي- رحمهما الله- ويوضح المؤلف رياد ما في دراسة العلاقة بين السلوك والعواطف والانفعالات والعلميات العقلية. فعلى المستوى النظري يورد الكاتب الفقرة التالية من كتاب الفوائد (31):

"دافع الخطرة، فإن لم تفعل صارت فكرة، ودافع الفكرة فإن لم تفعل صارت شهوة، فحار ا فإن لم تفعل صارت عزيمة وهمة، فإن لم تدافعها صارت فعلاً، فإن لم تتدراكه بضده صار عادة فيصعب عليك الانتقال عنها".

ويتضمن الفصل أمثلة علمية وتطبيقية للإمام الغزالي في رياضة النفس. ويخلص الكاتب إلى أن التفكر يستفيد من كل الأساليب العقلية التي يستخدمها الإنسان في عمليات التفكير ولكن التفكر أكثر عمقاً فضلاً عن أنه يعبر في شكله ومضمونه من الدنيا إلى الآخرة ومن المخلوقات إلى الخالق المبدع.

ويختم بدري هذا الفصل بتحديد ثلاث مراحل متداخلة لعمليات التفكر تنتهي ببلوغ المرحلة الرابعة والتي أطلق عليها مرحلة الشهود.

المرحلة الأولى تتمثل في بلوغ المعارف عن طريق الإدراك الحسي المباشر (الإمبريقي) أو عن طريق التخيل بوصفه طريقاً غير مباشر. أما المرحلة الثانية فتأتي للإنسان عندما يتذوق وينفعل بما يراه من إبداع في الخلق. وتكتمل حلقات التفكر إذا ما انتقل الإنسان ذا الإحساس من المخلوقات إلى الخالق بمزيد من الخشوع الوجل. وإذا ما داوم الإنسان على هذا الحال بلغ مرحلة الشهود. ويكون الكون باتساعه لمثل هؤلاء البشر بمثابة مسجد أو معبد كبير كما يقول د. بدري (كل شيء فيه يدعو للحمد والذكر والتسبيح).

لا شك في أن التحليل الذي يقدمه الدكتور مالك يعد محاولة جادة صريحة للبحث في التفكر ومراحله (النفس–روحية)، ولكن ما يؤخذ على هذا التحليل الطبيعة المزدوجة للتفكر. فالكاتب ينظر إلى التفكر بما هو وسيلة وغاية في آن واحد، وهو ما يطرح إشكالاً منهجياً يحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق.

أما الفصل الثالث فقد عقد فيه الكاتب مقارنة ومقابلة بين التفكر والتأمل الارتقائي حيث بين دور الإيمان في تعزيز الفكر. ويحمل هذا الجزء من الكتاب في طياته طرحا قديما جديدا، إذ يعالج فيه الكاتب دور العمليات المعرفية في الحماية من

الأمراض (النفسجسيمة) حيث يفصح عن فهم جديد للعلاقة بين العمليات العقلية والأمراض النفسية آخذاً في الحسبان الحالة الإيمانية أو الروحية للفرد.

أما الفصل الرابع فقد خصص لعرض (بعض الأساليب القرآنية في الحض على التفكر) وربطها بمفهوم التعود Habituation بوصفه حالة نفسية تصيب البشر بتبلد الأحاسيس تجاه ما فضلوا وكرموا به من نعم. ويورد الكاتب أمثلة من الخطاب الإلهي لكسر الرتابة وإذا يتنوع فيأتي في سياق رقيق حان (النحل: 65-66) أو يأتي عنفياً مقروناً بالتهديد والوعيد (سبأ:9) ويوضح الكاتب كيف أن الإسلام يحض الإنسان على التفكر في نفسه (الذاريات:21) ويختم الفصل بالإشارة إلى أن الإنسان -من خلال جميع نظريات علم النفس الحديث- قد أصبح لغزا محيرا لنفسه.

إذا ما أخذنا في الاعتبار حجم الفصل الخامس (71-73) فإنه يكاد لا يرقى لأن يسمى فصلا. ولكن هذا الفصل "التفكر عبادة حرة طليقة" مع الفصل السادس "التفكر في الغيبيات وحدوده" يناقشان قضايا فلسفية ومنهجية ذات أبعاد غاية في الأهمية على مستوى البحث والتطبيق. فمن الواضح أن علم النفس الحديث قد ابتعد عن كل ما يدخل في دائرة التفسير الغيبي الميتافيزيقي، ولذات السبب رفض بالاستبطان Introspection أو فحص المرء لدواخله ومشاعره في بداية القرن العشرين كوسيلة معتبرة للبحث في مجالات علم النفس الحديث. ولكننا نجد، مع بداية عقد الستينات وبعد إضفاء بعض التقنين على منهج التأمل الذاتي، أن عديداً من الدراسات القيمة بدأت تظهر في مجال سيكولوجية المعرفة والعمليات العقلية، حتى أن بعض الباحثين الغربيين قد دعا إلى العودة إلى الاستبطان بعد أن تبين ضرورة ذلك وما يجب أن يراعى من ضوابط[1] . وبسبب ما لهذين الفصلين من أهمية فلسفية ومنهجية، نظرية وتطبيقية، فإ ـما يحتاجان لمزيد من النقاش لتسليط مزيد من الضوء على القيمة البحثية للعمليات العقلية والروحية.

أما الفصل السابع "الفروق الفردية في درجات التفكر" فيسرد فيه الكاتب ثمانية عوامل يمكن أن تؤثر سلباً أو إيجاباً على التفكر وهي: عمق الإيمان، القدرة على التركيز الذهني، الحالة الانفعالية والعقلية، العوامل البيئية، درجة معرفة المؤمن

---

[1] أنظر في ذلك: Nelson, T.O. *Metacognititon Core Readings*, (Boston Auya and Bacon, 1992)

بالشيء الذي يتفكر فيه، القدوة الصالحة، أثر الصحبة، ماهية الأشياء، ودرج إلفة المتفكر للأشياء، ويمثل هذا التصنيف الروحي والنفسي والاجتماعي مجالا رحبا للبحث لمن شاء من المسلمين وخصوصا المتهمين بقضايا السلوك.

أما في الفصل الثامن والأخير "التفكر في سنن الكون بين العلم التجريبي والدين" فيربط الكاتب بين التفكر بوصفه عبادة وحالة روحية إيمانية من ناحية والبحث العلمي من ناحية أخرى، ويذكر عدداً من كبار علماء المسلمين الذين جاءت جل أعمالهم القيمة نتاج مقدر م على التفكر وربط المخلوقات بالخالق. ويتخذ المؤلف هذه النقطة مدخلاً لعرض مفهوم البحث العلمي بطريقة تتجانس مع فكرة استخلاف الإنسان في الأرض.

إن التحليل الذي يقدمه الدكتور بدري لعملية التفكر كحالة ذهنية وروحية يساعد كثيرا من المهتمين بدراسة السلوك من وجهة نظر إسلامية في التخلص من محدودية النظريات الغربية وفقرها. وعلى الرغم من أن الوقت لم يحن بعد لتقديم عرض تحليلي أو إطلاق أحكام عامة حول علم النفس الإسلامي، إلا أن محاولة المؤلف لتحديد مفاهيم نفسية بعينها وربطها لما لها من جذور روحية، وبالغاية من الخلق وطبيعة النفس البشرية ستجد كثيراً من الاستحسان لدى المهتمين بإسلامية علم النفس. وهذا لا ينفي بطبيعة الحال أن بعض تلك المفاهيم يحتاج لمزيد من الشرح والتوضيح، فمثلاً نجد أن مرحلة الشهود طرحت بوصفها مفهوماً مجرداً ولم يقدم المؤلف تعريفا إجرائيا لها، ولما ينشأ عنها من سلوك. كما أن البعد التطبيقي للتفكر وأثره في مجالات التعليم والصحة النفسية والقياس النفسي وعلم النفس الارتقائي لم يناقش، كما أن الكاتب لم يناقش أثر التفكر في حياة ا تمع واقتصر على قيمته العبادية للفرد. ولعل نقاشا كالذي أورده مالك بن نبي[2] عن أثر الأفكار في التجديد والابتكار وبناء الثقافات والتطور الاجتماعي سيكون أكثر فائدة وذا مردود عملي أكثر وضوحاً.

على الرغم من هذا وعلى الرغم من صغر حجم الكتاب (117 صفحة من القطع المتوسط)، فإن كتاب "التفكر من المشاهدة إلى الشهود" يصلح كإطار عام ودليل قيم للمتهمين بإسلامية المعرفة عموما وإسلامية علم النفس بصفة خاصة. فزى الله كل من الكاتب والناشر خير الجزاء.

[2] بن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار** في **العالم الإسلامي**. دمشق: الطبعة الأولى، دار الفكر، 1988م.

معـــالم المنهج الإسلامي

تأليف: **محمد عمارة**
الناشر: **الأزهر الشريف، اللجنة العليا للدعوة الإسلامية**
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي
(هيرندن، فيرجينا، 1412هـ/ 1991م)، 290 صفحة.

مراجعة: عماد الدين شاهين*

القضايا التي يعالجها الكتاب

يسعى الكتاب إلى تقديم تصور أولي حول معالم المنهج الإسلامي في كل جوانبه وجميع أبعاده المعرفية والثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية. وينطلق الكتاب من الإحساس المكثف بوجود أزمة حادة يعاني منها الفكر الإسلامي وتجعله عاجزا عن القيام بدوره الحضاري والريادي المطلوب. ويوضح أن الإحساس بهذه الأزمة ليس وليد الساعة وإنما له جذوره التاريخية، حيث قامت العديد من الحركات الإصلاحية والتجديدية وكذلك المفكرين والمجتهدين الأفذاذ بمحاولات متتالية للخلاص من علل الأزمة وتباعاتها.

ويؤكد الكتاب على ضرورة ووجوب قيام مفكري الأمة المعاصرين بصياغة النموذج المعرفي والحضاري الإسلامي بديلاً للنموذج المعرفي والحضاري الغربي الوافد والمهيمن على القطاع الأكبر المؤثر من واقعنا وفكرنا من جهة، ولعقلية التقليد والسكون والتخلف التي تشل قدرات الأمة وتفقدها القدرة على الإبداع والنهوض من جهة أخرى. حيث أن بلورة نظام الإسلام ومنهجيته بديلاً حضارياً ووضوح

---

*دكتوراه في العلاقات الدولية من جامعة جونـز هوبكنـز بولاية ميريلاند الأمريكية، 1990. محاضر في دراسات الشرق الأوسط بجامعة جورج واشنطن بالولايات المتحدة الأمريكية.

معالمه دليلاً عمليا هما السبيل إلى تحقيق وحدة الأمة الفكرية وتجنيبها إخفاق وأزمات جديدة.

كما يوضح الكتاب أن المنهج المطروح لا يمثل المنهج البديل أو الذي يغني عن المناهج الجزئية والمتخصصة في علوم الإسلام وحضارته، وإنما هو منهج الفكر الإسلامي الكافل (إسلامية الحياة)، والذي لا غنى عنه في صياغة مناهج هذه العلوم وبلور ا. إلا أن هذا المنهج يتمتع بصفة التميز، حيث يمنح الإنسان المسلم المكونات التي تميزه عن غيره: عقيدة توحيدية متميزة، وشريعة إلهية خاصة، أثمرتا حضارة متميزة هي حضارة الإسلام.

ويركز الكتاب لأسباب عديدة في خلافة الخلفية الراشد الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه بوصفها حقبة تاريخية وبيئة يستخلص منها المعالم التطبيقية هذا المنهج.

ويشرح الكتاب المحاور الأساسية للمنهج الإسلامي ومميزاته بأنه منهج (الهي المصدر إنساني الموضوع، يحكم شؤون مجتمع إنساني مخلوق... لخالق واحد.. يحيا في عالم مخلوق لذات الخالق الواحد.. وينهض برسالة الخلافة عن ربه في عمران عالمه، وفق بنود عقد وعهد استخلاف، استعدادا للقاء ربه يوم المعاد والحساب الجزاء..). ولهذا فان التصور الإسلامي يتميز عن كل المناهج والشرائع والديانات والفلسفات غير الإسلامية بمركزية التوحيد للذات الإلهية التي تمثل ثورة عقدية تحريرية تفك الإنسان -بكل طاقاته- من العبودية لغير الله سبحانه وتعالى وتحقق انتماء الإنسان لله وتحدد علاقته بالكون.

ويتناول الكتاب بالتفصيل والشمول معالم المنهج الإسلامي في الجوانب الأخرى، حيث يشرح مفهوم الوسطية الجامعة التي تمثل حجر الزاوية بالنسبة للمنهج وأثرها على العقل المسلم في رؤيته للقضايا المعرفية وجوانب الحياة كلها. فان هذه الوسطية تحفظ الإنسان المسلم من التمزق والإنشطارية وثنائية المتقابلات المتناقضة، على النحو الذي حدث في حضارات أخرى، وخاصة الحضارة الغربية. فقد مكنت الوسطية الجامعة الفكرية الإسلامية –عندما التزمت ا – من تجنب الإحساس بالتناقض بين الروح والجسد، والدنيا والآخرة، والدين والدولة، والذات والموضوع، والفرد وا موع، والفكر والواقع، والمادية والمثالية، المقاصد و الوسائل، والثابت والمتغير، والقديم والجديد، والعقل والنقل، والحق والقوة، والاجتهاد والتقليد، والدين والعلم،

وغيرها من الثنائيات. ويبين الكتاب أنه عندما يقع عدم الالتزام بهذه الوسطية الجامعة، فانه يقع الانقسام الحاد والتمزق في المنظور والمنهجية.

ويتناول الكتاب معالم المنهج الإسلامي فيما يتعلق بالتربية الجمالية لدى المسلم: آيات الجمال في الإبداع الإلهي، وجمال السماع، وجمال الصور. ويبين أن الإسلام لا يخاصم الجمال ولا يعادي فنونه الجملة التي ترتقي بالذوق والحس الإنساني ليدرك آيات الله. وأن موقف المنهج الإسلامي هو موقف الود والتعاطف والتزكية المباركة لها. وينبه إلى المعايير الإسلامية -الاعتقادية والخلقية- التي تحكم موقف المسلم تجاه الفنون لكي تظل مصدراً حقيقاً للخير والجمال في حياة الإنسان، كالاقتصاد والاعتدال، التحلي والتجمل بخلقيات الإسلام، التخلق بالموروث الحضاري للإسلام، الوعي بالجمال الإلهي.

ويبحث الكتاب في وسائل تطبيق المنهج الإسلامي الذي لا يقف عند حدود (النسق الفكري- النظري) المجرد، وإنما يكتمل عندما يتحول إلى حياة معايشة وبناء قائم، وحضارة متميزة في الممارسة والتطبيق.

ويرى أن الوسيلة لتطبيق وتجسيد المنهج الإسلامي، تأتي عن طريق الجهاد في معناه الشامل والعام، من حيث بذل الوسع والطاقة من قول أو فعل في مختلف الميادين التي ينتصر فيها وبها الدين الحق. ويرى الكتاب أن الجهاد، شأنه شأن معالم المنهج الإسلامي، فريضة، وعلى طلائع الأمة أن تستفرغ الجهد وتبذل الوسع في استخلاص معالم هذا المنهج بالاجتهاد الفكري، وتجاهد جهاداً يضع معالم هذا المنهج في الممارسة والتطبيق.

منهج الكتاب

تميز الكتاب بتعدد المناهج المستخدمة وتكاملها لشرح أفكاره الرئيسية وإثباتها، حيث يجمع بين المنهج التحليلي والتاريخي والاستقرائي، في تلمسه لجذور الأزمة الفكرية وتدليله على وجوب العمل على الخروج منها وتحديده لمعالم المنهج الإسلامي نحو القضايا المختلفة. كما استعان بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية لربط معالم هذا المنهج المقترح بالتصور المعرفي الإسلامي والخبرة التاريخية، مما منحه الأسس الشرعية والحضارية. كما ساعدت المناهج المستخدمة في الكتاب على ترابط وتناسق

دعائمه الأساسية على الرغم من تنوع الموضوعات التي أثارها، مما جعله يشكل وحدة عضوية متسقة ومتناسقة.

مصادر الكتاب

اعتمد الكتاب في مصادره على القرآن الكريم وكتب السنة النبوية، معاجمهما وشروحهما لعرض الأفكار داخل المنهجية القرآنية والهدى النبوي. كما استعان بمعاجم اللغة لتحديد المفاهيم والمصطلحات المستخدمة ولوضعها داخل إطار الاستخدام الإسلامي لها، إضافة إلى أمهات كتب التراث والفقه، دون الانغماس في ا ادلات الكلامية أو الفلسفية، وإنما بتناول بعض آرائها ونصوصها بأسلوب سهل ومقنع.

من السودان الى ماليزيا: مشاغل أسلمة المناهج الجامعية وآفاقها

إعداد: محمد الطاهر الميساوي*

يستطيع المرء أن يؤكد بكل ثقة أن السودان وماليزيا من أهم البلدان الإسلامية التي تلقى فيها قضية إسلامية المعرفة وتطوير المناهج التعليمية بما يتفق مع مقاصد الإسلام عناية ورعاية واضحتين من الجهات القائمة على شؤون التعليم في البلدين. فالسودان يشهد، رغم الوضع الاقتصادي غير المريح، جهدا دؤوبا -ترعاه الحكومة بصورة مباشرة- لإعادة صياغة المنظومة التعليمية والتربوية وفق فلسفة ورؤية ومقاصد جديدة نابعة من المرجعية الإسلامية، وذلك بصورة تشمل مستويات العلمية التعليمية كافة؛ وتحظى مسألة المناهج التعليمية الجامعية بقسط وافر من ذلك الجهد الذي تم رفده مؤسسياً بإنشاء "معهد إسلام المعرفة" التابع لجامعة الجزيرة وبتكوين "إدارة تأصيل المعرفة والمناهج" في وزارة التعليم العالي التي تضم عددا مقدرا من الأساتذة الجامعيين ذوي التخصصات العلمية المتنوعة، إضافة لمدراء الجامعات وذلك في محاولة جادة لبلورة الإطار الفكري وتطوير المنهجية العلمية وإيجاد المحتويات الدراسية التي تخدم مسألة إسلامية المعرفة في أبعادها الكامنة، بشكل تندرج فيه كل المؤسسات الجامعية في البلاد، وذلك في سياق الحركة الشاملة لأسلمة مرافق الحياة كافة.

أما في ماليزيا، التي يتسم وضعها الاقتصادي بدرجة مشهودة من النمو والاستقرار، فتشهد هي الأخرى نهضة تعليمية إسلامية متنامية انعكست في

---

*ماجستير من قسم معارف الوحي بالجامعة الإسلامية بماليزيا، 1994، مدرس بكلية علوم الوحي والعلوم الاجتماعية بالجامعة الإسلامية بماليزيا.

جهود جادة لإيجاد المداخل المناسبة لتحقيق مقاصد تلك النهضة بصورة متئدة وفعالة.

وتمثل الجامعة الإسلامية العالمية جهدا متقدما في هذا السياق، حيث أ ا قد تأسست أصلاً بغرض تجاوز حالة الانفصام السائدة في التعليم الجامعي بين الدراسات الشرعية والمعارف الحديثة وتحقيق مغزى التوحيد في التكامل والتساند في التعليم الجامعي بين الدراسات الشرعية والمعارف الحديثة وتحقيق مغزى التوحيد في التكامل والتساند بين معارف الوحي، (تلقيا للهدى من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة)، والمعارف الطبيعية والاجتماعية التي يستفيدها العقل الإنساني نظرا في الآفاق والأنفس، وتجربة منظمة يجريها الإنسان على الظواهر الطبيعية والاجتماعية وعبرة يستقيها من حركة التاريخ.

في هذا الإطار يأتي إعدادنا هذا التقرير عن ورشتي عمل تأصيل مناهج الدراسة الجامعية وأسلمتها، الأولى جرت في جامعة الجزيرة بالسودان يوم الخميس الحادي عشر من أغسطس 1994 برعاية معهد إسلام المعرفة (إمام) وذلك تحت عنوان تأصيل المناهج من أجل تحرير العقل المسلم"، أما الثانية فتمت في الجامعة الإسلامية بماليزيا يوم السبت الرابع من فبراير 1995 بعنوان "أسلمة المناهج" برعاية مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

ونبدأ بحلقة السودان

قسم برنامج الحلقة إلى ثلاث جلسات خصصت الجلستان الأولى والثانية منها لمناقشة الأوراق المعدة من قبل بعض الأساتذة في حين خصصت الجلسة الثالثة والأخيرة لمناقشة التوصيات وبلور ا.

ناقش المشتركون في الورشة في الجلسة الأولى ورقتين نظريتين قام بتقديمها كل من الدكتور محمد الحسن بريمة أستاذ الاقتصاد في جامعة الجزيرة وعميد معهد إسلام المعرفة والدكتور التيجاني عبد القادر رئيس إدارة تأصيل المعرفة والمناهج بوزارة التعليم العالي.

وقد ذكر بريمة أن الجوانب النظرية في مسألة تأصيل المناهج تقتضي الإجابة على ثلاثة أسئلة أساسية هي:

1- ما المقصود بتأصيل المناهج؟

2- ما الهدف من تأصيل المناهج؟

3- ما القضايا التأصيلية التي يجب إدخالها إلى المناهج؟

وفي سياق محاولته الإجابة على السؤال الأول، ذهب بريمة إلى أن تأصيل المادة العلمية يعني مراعا ا في ضوء ما توصل إليه علماء التأصيل في إسلامية العلوم من نتائج تتعلق باتفاق أو افتراق تلك المادة مع المعطيات المعرفية الإسلامية سواء أكان ذلك فيما يتعلق بمصادرها أو منهجيتها أو محتواها أو تطبيقا ا، مشيراً إلى أن هذا من شأنه أن يطور بصورة ملحة ضرورة تحديد المعايير العلمية المناسبة لذلك. وفي هذا الصدد أكد مقدم الورقة على أن هناك مواد أساسية تشترك فيها جميع الكليات والتخصصات يمكن النظر إليها على أ ا متطلبات للتأصيل مثل فلسفة العلوم، مثلما أن هناك فروعا من المعارف الشرعية تناسب كليات أو تخصصات علمية دون أخرى.

أما الهدف من عملية التأصيل فهو، في رأي بريمة، إعادة بناء العقل المسلم المستنير القادر على القيام برسالته، وممارسة دوره في الاجتهاد والتجديد والعمران الإنساني، وتأهيل الإنسان المسلم لدور الاستخلاف، وذلك من خلال اكتشاف سنن الله في الآفاق والأنفس لامتلاك القدرة التسخيرية. كما أثار الباحث جملة من القضايا الأخرى ذات الصلة بطرق التدريس وضوابطه ومسألة العلاقة بين الطالب والأستاذ.

أما التيجاني عبد القادر فقد بدأ ورقته بالإشارة إلى أن الخلاف الأساسي بين دعاة التأصيل والمنهج العلمي السائد، كما تبلور في سياق الحضارة الغربية، هو في حقيقته خلاف حول الفلسفة التي يستند إليها هذا الفرع من المعرفة أو ذاك، مضيفاً أن المنهج العلمي، في اية التحليل، يقوم على ضرب من ضروب الإيمان والتسليم بقضايا أساسية مثل أن العالم موجود وأننا نستطيع أن ندركه وهكذا. فإذا ما افتقد الباحث هذا الضرب من الإيمان والتسليم ا ارت لديه القاعدة الفلسفية التي يقوم عليها البحث العلمي.

وبالنسبة لأوجه الخلاف بين الباحث المسلم وغير المسلم، أوجزها مقدم الورقة في أن الباحث غير المسلم قد يكون غير واع ذا الفرضيات الفلسفية، كما أن بعض الباحثين قد يعيها ولكن لا يصرح ا، أو قد يشكك فيها أصلا؛ أما الباحث المسلم فهو كذلك يؤمن بمثل هذه المسلمات. إلا أن المنهج العلمي لديه يقوم على أساس من التسليم بالوحي مصدرا للمعرفة فضلا عن القاعدة

الفلسفية الأساسية التي مقتضها أن العالم يسير نحو غاية محددة وفق قوانين وسنن هي من تقدير الله الخالق المبدع. وهذا وجه أساسي للاختلاف بين الرؤيتين: العلمانية المادية والإسلامية التوحيدية. وفي هذا الصدد لاحظ الدكتور التيجاني أنه على الرغم من أن الوحي يؤسس للمنهج العلمي، كما تبلورت غالب معالمه في العصر الحديث، إلا أن المسلمين لم يتنبهوا كثيرا إلى الأمر وأهملوا النظر فيه وتطويره وتطبيقه.

وفي حديثه عن قضية التأصيل في ذا ا، أشار الباحث إلى أن التأصيل هو عملية مجتمعية وليس مجرد عملية معملية، إذ أن هناك إلى جانب المسائل العلمية والفنية، مؤثرات اجتماعية ذات وقع مقدر على عملية الإحياء والتجديد والاجتهاد المعرفي المنهجي. أما الجانب المعرفي الخالص، فتواجهه، في نظر التيجاني، إشكالية رئيسة تتعلق، من ناحية، بطريقة التعامل مع القرآن والسنة بوصفهما يجسدان مصدرية الوحي، وتتعلق، من ناحية ثانية، بالتعامل مع التراث الإسلامي بما هو خبرة المسلمين النظرية والعملية المؤسسة على الوحي أو المرتبطة به بأي نوع من الارتباط.

أما الورقتان الثالثة والرابعة فقد ركزتا على الجوانب التنفيذية لعملية التأصيل وقدمها كل من عبد السلام محمود الأستاذ بكلية التربية بجامعة الجزيرة والتيجاني عبد القادر رئيس إدارة تأصيل المعرفة والمناهج. وانطلاقا من واقع تجربة جامعة الجزيرة ذكر عبد السلام أن هناك جين يمكن اتباعهما في تحقيق إسلامية المناهج:

أحدهما يتمثل في إدخال مقررات تأصيلية وإلزامية في كل كليات الجامعة مثل تاريخ العلوم وجهود المسلمين فيها، مدخل إلى إسلامية المعرفة، مقاصد الشريعة الإسلامية، اللغة العربية والثقافة الإسلامية.

والثاني جعل المفاهيم التأصيلية تتغلغل تدريجيا عبر المقررات الدراسية كلها عن طريق توجيه المفاهيم الأساسية نقداً وتقويماً واستصحابا واستبدالا وصولا إلى بلورة البدائل الإسلامية فيها.

أما التيجاني فقد أكد على مسألة أن فلسفة العلوم مجال مجهول ومهمل من قبل الباحثين المسلمين مما يستدعي تحريك الوعي لأهميته البالغة بالنسبة لعملية إسلامية المعرفة، وتأصيل المناهج، وألح على ضرورة تنشيط البحث فيه وتحفيز الباحثين تحفيزا معنويا وماديا بتيسير حركة الطباعة والنشر وتمويل البحوث

وتوسيع نطاق المنح الدراسية لاستقطاب ذوي الكفاءة والاستعداد في هذا ا ال. وأخيرا ذكر مقدم الورقة بأن مسألة الكتاب الجامعي textbook (من يؤلفه؟ وكيف؟ إلخ..) هي من التحديات الأساسية في وجه عملية التأصيل.

وفي ضوء ما ورد في الورقات الأربع المقدمة وما دار حولها من نقاش خلص المشاركون في الجلسة الختامية (التي ترأسها الدكتور إبراهيم أحمد عمر وزير التعليم العالي) إلى التوصيات التالية التي تم التأكيد على أن تتكفل وزراة التعليم العالي بتوفير التمويل اللازم لها:

1. التركيز على أن قضية التأصيل عبارة عن مسؤولية قومية وإسلامية، وليست هي بالقضية الفرعية التي تخص جامعة بعينها.

2. تجمع الجهود بالتوسع في استنفار كل العلماء والمفكرين والأساتذة في الجامعات على اختلاف توجها م لقيادة المشروع الحضاري للتأصيل.

3. أمن الجميع على المنهجية التي اتخذ ا جامعة الجزيرة وجعلتها مبتدأ لها في عملية التأصيل، ودعوا إلى نشر مسلمات ومنطلقات المعرفة الإسلامية فيما يتصل بعملية التأصيل.

4. ترقية المناهج الدراسية بالجامعات والمراحل المختلفة وتنقيتها مما علق ا من شوائب العقائد والمذاهب.

5. الاهتمام بقضية تدريب الأساتذة وتأهيلهم وتفعيلهم عبر"الكورسات" والدورات المتخصصة، لإكسا م المهارات اللازمة لعملية التأصيل والتوصيل.

6. الاهتمام بقضايا النشر والطباعة، وضرورة دعمهما من قبل الدولة، وذلك تشجيعا للجامعات لاستصدار الكتاب الجامعي المحرر.

7. إنشاء المكتبات الحديثة والمتخصصة.

8. ضرورة تحديد أهداف التأصيل ومناشطه وتحديد المفاهيم لتوحيد قاعدة الانطلاق.

9. الاستفادة من تجارب الآخرين في التأصيل (الجامعة الإسلامية بماليزيا).

10. تشجيع وتحفيز طلاب الدراسات العليا بتوجيه دراسا م وبحوثهم لخدمة قضايا التأصيل (المشروعات البحثية الممولة).

11. تكريس قضية التعريب لخدمة أغراض التأصيل.

12. الدعوة إلى عالمية الطرح الإسلامي، والنظرية الإسلامية تجاوزا للحواجز النفسية التي كرستها الحضارة الغربية ضد الإسلام والمسلمين.

13. إيجاد آلية فعالة لمتابعة حركة التأصيل ومراجعتها.

14. ربط التأصيل بكل عناصر البيئة ا تمعية، وإيجاد جمعيات تخصصية علمية تم بعمليات التأصيل والأسلمة للمعارف والعلوم.

15. التمويل:

أ. العمل على تخصيص ميزانية ثابتة من قبل الوزارة الاتحادية لعملية التأصيل.

ب. العمل على تسويق الأفكار القابلة للتطبيق بوساطة مؤسسات متخصصة، نظير عائد مخصوص لأصحا ا – "الربط بين السوق والعلم".

16. توصية بتكوين اللجان الآتية:

أ. تكوين لجان متخصصة في مجال العلوم المتخصصة باشتراك أعضاء من جامعات مختلفة.

ب. تكوين لجنة لوضع مقررات فيما نسميه بمتطلبات التأصيل.

ج. تكوين آلية متابعة، وهي عبارة عن لجنة مشتركة بين معهد إسلامية المعرفة وإدارة تأصيل المعرفة.

والآن نأتي إلى حلقة ماليزيا

قام بالإعداد للحلقة وتنظيمها مكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في ماليزيا وشارك فيها بالدرجة الأولى أساتذة شعب العلوم السياسية والتربية ومعارف الوحي. وقد قدم الدكتور عبد الحميد أبو سليمان مدير الجامعة الإسلامية العالمية ورقة عن مفهوم إسلامية المعرفة وإبعادها المنهجية وانعكاسا ا بالنسبة لقضية المناهج والمقررات الدراسية. وفي هذا الصدد ذكر أبو سليمان أن وضع الأمة يشكو خللا أساسيا معها لعدة قرون رغم الجهود المتوالية لحركات الإصلاح. والسبب في ذلك، حسب رأيه، هو أن المصلحين أفرادا وحركات لم ينتبهوا إلى مواطن الداء المتمثل في غياب التفكير المنهجي المنظم الذي يجمع بين أطراف رئيسية بالنسبة للعقل المسلم هي:

1. فهم نصوص الوحي مع الأخذ في الحسبان لعنصري المكان والزمان في ذلك الفهم.

2. العلم بطبائع الأشياء كما فطرها الله سبحانه.

3. العلم بالواقع الاجتماعي والثقافي وإدارك قوانين حركته وتفاعله.

4. اعتماد التفكير العقلي السليم الذي يربط بين الأسباب ومسببا ا وبين المقدمات ونتائجها ولا تعامل مع الأشياء تعاملا عفويا ساذجا.

وعلى أساس من ذلك، ذهب مدير الجامعة الإسلامية إلى أن إسلامية المعرفة هي عملية متصلة وحركة دائبة سعيا إلى تحقيق هدف هو الآخر مرن ومتحرك وشامل ألا وهو بناء الشخصية المسلمة المتوازنة في أبعاد تكوينها كافة ماديا ومعرفيا وروحيا.

أما الورقة الثانية فقد قدمها الدكتور محمد كمال حسن نائب مدير الجامعة الإسلامية العالمية للشؤون العلمية مركزا فيها على المسيرة التاريخية التي قطعتها عملية إسلامية المعرفة بالجامعة. وهي مسيرة تتقسم، حسب قول محمد كمال، إلى مرحلتين اثنتين:

المرحلة الأولى منذ تأسيس الجامعة عام 1983 إلى عام 1989 وهي مرحلة كان الهم الرئيسي فيها هو إثبات جدارة الجامعة ومصداقيتها العلمية إزاء الجامعات الأخرى، وكذلك إزاء سوق الشغل والتوظيف. ومن ثم كان التركيز على مسألة الأسلمة خفيفا ويكتفي فيها بالمسائل الأساسية في الرؤية الإسلامية للكون والحياة والإنسان دون الدخول في التفاصيل الخاصة بكل فرع من فروع المعرفة أو حتى بقضايا المنهجية.

المرحلة الثانية من 1989 إلى 1994: ويعدها مقدم الورقة مرحلة الإقلاع بالنسبة لقضية إسلامية المعرفة، التي وجدت قاعد ا الأساسية في إنشاء كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية. وبما أنه ليس هناك تجارب ناضجة ولا مناهج جاهزة في هذا ا ال، فإن الأمر قد خضع إلى قانون المحاولة والتجربة والخطأ وما زال السعي جاريا لتلمس أقوم السبل وأنجعها لتحقيق أغراض الأسلمة. وقد ازداد التحدي في هذه المرحلة خاصة أن هناك من أساتذة الجامعة من يعتقد بأن العلوم الإنسانية علوم لا دل للاعتبارات القيمية فيها وبالتالي فإن ربطها بمعطيات الوحي سيضفي عليها الطابع الخلقي ويخرجها من نطاق العلمية والموضوعية.

وسعيا لتجاوز مثل هذه التحديات، ذكر نائب مدير الجامعة الإسلامية أنه جرت العادة في كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية بإقامة حلقات دراسية وندوات علمية بين مختلف التخصصات interdisciplinary بحيث يستطيع أهل

كل تخصص، سواء في العلوم الشرعية أو العلوم الإنسانية، أن يتعرفوا على مشاغل أهل التخصصات الأخرى وعلى المفاهيم الأساسية الموجهة في تلك التخصصات.

وقد توزع المشاركون في الحلقة إلى حلقات ثلاث حسب الشعب لمناقشة الإشكالات الأساسية الخاصة بمجالهم حيث خلصوا إلى عدد من المقترحات والتوصيات يمكن إجمالها فيما يلي:

1. تكوين لجنة فنية في كل كلية لمتابعة عملية الأسلمة ورصد حركتها وتقديم تقارير تقويمية حولها.

2. السعي لإيجاد طريقة أو إطار ما يمكن أصحاب التخصص في العلوم الإنسانية والاجتماعية من معرفة معطيات الوحي مقاصده و توجيهاته ويسهل على المتخصصين في العلوم الشرعية إدارك قضايا العلوم الإنسانية الاجتماعية وتفهم إشكاليا ا بحيث يتحقق نوع من التفاهم والتقارب الذي يسهل توحيد الرؤية.

3. تطوير وتكثيف الدراسات والندوات المشتركة بين التخصصات المختلفة تركيزا على إسلامية المعرفة وإشكاليا ا النظرية والمنهجية.

4. تكثيف الجهد والإسراع بتحقيق الأسلمة في الدراسات العليا.

5. توجيه الأساتذة وحضهم على إدراج مسألة القيم والمقاصد الإسلامية في موضوعات تدريسهم دون الإخلال بالمحتوى العلمي لما يقدمونه للطلبة.

6. رصد ميزانية خاصة لمشروعات البحوث والدراسات التي تخدم قضايا إسلامية المعرفة.

مؤتمر علوم الشريعة
في الجامعات: الواقع والطموح

إعداد: **عبد الخبير محمود عطا***

يشمل هذا التقرير تعريفا بفكرة المؤتمر ومحاوره الأساسية والجهات المنظمة له وعدد المشاركين وملخصا عن أهم الأطروحات التي جرى تقديمها في جلسات المؤتمر. كما يحتوي على بيان الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي ظهرت خلال مناقشاته من ناحية ثانية. وتقويم علمي نقدي لما ظهر من أفكار وآراء سواء في الأوراق المقدمة أو في النقاش، ولمدى إسهام ذلك في معالجة الإشكالات الأساسية التي عقد من أجلها المؤتمر من ناحية ثالثة، ثم ذكر للنقاط الرئيسية لتوصيات المؤتمر من ناحية رابعة.

أولاً: الإطار الفكري والإطار التنظيمي للمؤتمر

1. عقد هذا المؤتمر في العاصمة الأردنية عمان في الفترة الواقعة ما بين (16-19) ربيع الأول من عام 1415هـ الموافق 23-26 أغسطس 1994م.
2. وتدور فكرته الأساسية حول المسلمات الثلاث الآتية:

أ) إن الأمة الإسلامية شهدت مرحلة سقوط حضاري بعد مرحلة المد والانتشار الحضاري التي عاشتها، وتتجه الأمة الآن من خلال (مرحلة الصحوة) التي تعيشها إلى السعي نحو بلوغ مرحلة الشهود الحضاري. ويعود الاختلاف في

* دكتوراه في العلوم السياسية من جامعة القاهرة، 1981. أستاذ العلوم السياسية المشارك بالجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

مراحل المسيرة الحضارية للأمة إلى العلاقات بين (عالم الأفكار) -أو العقيدة والشريعة ومنهج التعامل معهما- من ناحية و (عالم الأشخاص) من حيث مدى إيمانه وعمله بعالم الأفكار، و هو ما ينعكس علا منهج التعامل مع (عالم الأشياء) من ناحية أخرى. وبالتالي فإنه في المرحلة الأولى (مرحلة المد والإيناع أو الانتشار الحضاري) كانت العلاقة بين هذه العوامل الثلاثة تسير في إطار المعادلة الصحيحة حيث كان المنهج النبوي ومنهج الخلفاء الراشيدين والتابعين لهم هو (المنهج القدوة) الذي يمثل الفهم الصحيح للعلاقة بين مقومات أو عناصر التغيير

والبناء الحضاري، وبالتالي يمكن تغيير حالة (السقوط الحضاري) التي شهد ا الأمة حيث حدث (انحراف عن المنهج) وبالتالي برزت أزمة التعامل معه التي كان من مظاهرها (تكديس الأشياء) من ناحية و (تقديس الأشخاص) من ناحية ثانية ومن ثم الوقوع في (فتنة التقليد) للآخر الحضاري (الأفكار القاتلة) للذات التاريخية و(الأفكار الميتة) من ناحية ثالثة.

ب) أن العمل لاستعادة الأمة عافيتها وفعاليتها الحضارية لتصل إلى مرحلة (الشهود الحضاري) الذي هو (فريضة شرعية) وضرورة عقلية لا يتم إلا من خلال (الإبداع والتجديد الفكري والاجتهاد الشرعي)، أو بعبارة أخرى من خلال حل أزمة التعامل مع المنهج أو عالم الأفكار بوصفه الشرط الأول من شروط التغيير والبناء الحضاري مع مراعاة (فقه المرحلة) أو عامل الزمن. وبالتالي فأن الأمة لا تنقصها الإمكانيات المادية ولا الإمكانيات البشرية لكن ينقصها الفهم الصحيح للمنهج أو (الفكرة الإسلامية) التي تعد هي (الحل) الوحيد لمشكلا ا وقضاياها، سعيا نحو بلوغ أهدافها وتحقيق رسالتها. وليست (أزمة منهج) لأن هذه الأمة رزقت بمقومات عملية البناء الحضاري، والابتلاء المقدر لها هو كيفية التعامل مع هذه المقومات من خلال المنهج القدوة لرفع الأشخاص إلى درجة أو مكانة (الذين آمنوا وعملوا الصالحات) للفوز برضا الله في الدنيا والآخرة وتحقيق أو (أداء أمانة الاستخلاف) وبالتالي تحقيق الغاية من الخلق والأمر الإلهي.

ج) أن الكثير من مؤسسات الأمة من وظائفها (صناعة الفكر) تعاني من ازدواجية في التوجيه الفكري، بعضها يكرس جل اهتمامه لإعادة إنتاج العلوم الدينية من التراث دون مراعاة لظروف الزمان أو فقه المرحلة، وبعض آخر تم توجيهه لاستيراد مخلفات العلوم الإنسانية في الغرب دون مراعاة لظروف المكان أو (فقه الواقع)، مما ترتب عليه (أزمة العقل المسلم). وبالتالي أزمة فهم المنهج الإسلامي في التغيير والبناء الحضاري وذلك نتيجة للخلل في منهج النظر أو الرؤية للعلاقة بين علوم الشريعة والعلوم الإنسانية والتطبيقية. ولذلك فإن أزمة النظام التعليمي عموما في ا تمعات العربية والإسلامية وأزمة نظام التعليم الجامعي خصوصا تتمثل لدى هذه ا تمعات في ذلك الفصام النكد بين فروع المعرفة. ولذلك فإن إصلاح النظام التعليمي عموما ونظام التعليم بالجامعات والمعاهد العليا خصوصا يعد أحد أسس الإصلاح الفكري، الذي يعد هو الآخر شرطا ضروريا لعملية التغيير الحضاري أو إعادة العمران الحضاري لأداء أمانة الاستخلاف من خلال بلوغ الأمة مرحلة الشهود الحضاري.

ومن هنا جاءت فكرة المؤتمر لوصف واقع عملية تدريس علوم الشريعة بالجامعات من ناحية، ولتحليل أسباب هذا الوضع المتردي من ناحية ثانية، وذلك لبلورة معالم الطموح أو مسالك حل أزمة منهج التعامل مع علوم الشريعة في جامعاتنا ومعاهدنا من ناحية ثالثة، وذلك سعياً للخروج من الأزمة الفكرية التي نعيش فيها.

وقد أشرف على تنظيم هذا المؤتمر خمس من المؤسسات الفكرية التي تدرك إبعاد الأزمة، وتسعى جاهدة لتهيئة السبل لإخراج الأمة الإسلامية منها، وهي: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤتة.

3. اشتمل المؤتمر على عشر جلسات عمل، فضلا عن الجلسة الافتتاحية والجلسة الختامية. وتضمنت الجلسة الافتتاحية كلمات رؤساء المؤسسات الخمس المشاركة في تنظيم المؤتمر، ومحاضرة عامة لرئيس المؤتمر الدكتور طه جابر العلواني

حول موضوع المؤتمر الأساس. وتضمنت كل جلسة من جلسات العمل، عرض الأوراق المخصصة لتلك الجلسة والتعقيب عليها ومناقشتها. وقُدم في المؤتمر ثمان وثلاثون ورقة، فضلا عن محاضرتين رئيستين. شارك في تقديم الأوراق علماء متخصصون من الأردن وفلسطين ومصر والعراق وسوريا والسودان والمملكة العربية السعودية وتركيا وماليزيا والباكستان وبريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية.

وقد حضر المؤتمر زيادة على العلماء المشاركين في تقديم الأوراق حوالي ثمانين من أعضاء هيئات التدريس في كليات الشريعة وأقسامها في الجامعات الأردنية وطلبة الدراسات العليا فيها.

4. وقد تحدث في جلسة الافتتاح كل من:

- الدكتور محمود السرطاوي عميد كلية الشريعة ورئيس اللجنة التحضيرية
- والأستاذ الدكتور إسحق أحمد فرحان رئيس جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية
- والأستاذ الدكتور أحمد سالم نائب رئيس جامعة اليرموك
- والأستاذ الدكتور محمد المقوسي نائب رئيس الجامعة الأردنية
- والأستاذ الدكتور شاهر الحسن نائب رئيس جامعة مؤتة
- والأستاذ الدكتور طه جابر العلواني رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي

ثم تلا ذلك محاضرة رئيسة لطه جابر العلواني بعنوان (العلوم النقلية بين منهجية القرآن المعرفية وإشكاليات عصر التدوين)، ومحاضرة أخرى في اليوم الثاني للدكتور عبد الحميد أبو سليمان مدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا بعنوان (معارف الوحي بين المنهجية والأسلوب).

5- وقد جاءت أوراق المؤتمر في خمسة محاور هي:

المحور الأول: الذي خصص لمعالجة موضوع نشأة علوم الشريعة وتطورها ومنهجية التعامل معها وعلاقتها باللغة العربية وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية.

المحور الثاني: ويتعلق بالخطط والبرامج الدراسية في مراحل التعليم المختلفة في مؤسسات علوم الشريعة.

المحور الثالث: ويتعلق بالمنهاج الدراسي في علم الشريعة في الجامعات بعناصره المختلفة من حيث الأهداف والمحتوى وطرق التدريس والتقويم والكتاب الدراسي.

المحور الرابع: ويتعلق بمعايير اختيار الطالب والمدرس في مؤسسات تعليم علوم الشريعة وعلاقتها با تمع ومؤسساته.

ثانياً: قضايا المنافشة واتجاهات المشاركين في المؤتمر.

بالنظر إلى محاور أوراق المؤتمر من ناحية وبالنظر إلى القضايا التي أُثيرت في جلسات المؤتمر يمكن التمييز بين مجموعتين أساسيتين من القضايا موضع المناقشة:

أ) ا موعة الأولى: وتتصل بالإطار ا تمعي (الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي... الخ) والخارجي (النظام العالمي القديم-الجديد: النظام الإقليمي) والداخلي (الإقليمي والوطني) الذي يمثل البيئة أو الظرف الاتصالي الذي تتم فيه عملية تدريس العلوم الشرعية في الجامعات. وهذا الإطار يفرز آثاراً إيجابية أحيانا وآثارا سلبية أحيانا على العملية التعليمية بوصفها عملية اتصالية.

وهنا أثيرت قضايا مهمة مثل قضية منهج التعامل مع الآخر الحضاري عموما والغرب خصوصا، وقضية الغزو الفكري والتفاعل الحضاري. وقضية الضغوط الاقتصادية العالمية على دول العالم العربي والإسلامي وقضية الضغوط السياسية أيضاً والعلاقة مع نظم الحكم في العالم العربي والإسلامي، وقضايا الديمقراطية والتعدد الحزبي وغيرها، وانعكاس هذه القضايا على العملية التعليمية في الجامعات عموما وعلى عملية تدريس علوم الشريعة خصوصا ومنهجا ومضمونا. ومن هنا تتضح العلاقة التفاعلية بين قضايا ا موعة الأولى وقضايا ا موعة الثانية.

ب) المجموعة الثانية: ويمكن التمييز فيها بين مجموعات فرعية من القضايا وفقا لمنهج النظر إلى العملية التعليمية. بوصفها تشمل مستويات خمسة: (1) المؤسسات التعليمية، (2) جمهور الطلاب أو المستهدفين من العملية التعليمية (3) مضمون المقررات التعليمية (4) منهج تدريس العلوم الشرعية ونوعية المدرسين أو الأساتذة القائمين على العملية التعليمية، (5) أساليب قياس مدى كفاءة العملية التعليمية. ويمكن الإشارة إلى أهم قضايا المناقشة في إطار المجموعة الثانية كالتالي:

(1) قضايا تتصل بمؤسسات تعليم علوم الشريعة، وعلاقة هذه المؤسسات بالمجتمع ومؤسساته، وهو ما يتصل بأهداف العملية التعليمية ووظائفها.

(2) قضايا تتصل بمعايير اختيار الطلاب في مؤسسات التعليم العالي لعلوم الشريعة.

(3) قضايا تتصل بالمحتوى الدراسي أو المخطط والبرامج الدراسية وأنواع العلوم التي يتم تدريسها من ناحية، وخصوصا موضوع نشأة علوم الشريعة وتطورها ومنهجية التعامل معها وعلاقتها باللغة العربية وبالعلوم الإنسانية والاجتماعية والتطبيقية من ناحية أخرى.

(4) قضايا تتصل بطرق التدريس والكتاب الجامعي والمناهج التي يلتزم بها في العملية التعليمية، والمدرسين أو الأساتذة ونوعيتهم وعددهم وهي قضايا تنعكس انعكاسا مباشرا على قضايا المحتوى الدراسي أو النشاط الصفي والنشاط خارج الصف الذي يمثل مضمون المادة العلمية التي تتصل بعلوم الشريعة.

(5) قضايا تتصل بطرق تقويم مدى نجاح العلمية التعليمية، منهجا ومضمونا، وطلابا وأساتذة.

وهنا نلاحظ العلاقة التشابكية بين القضايا التي أُثيرت في المناقشة والتي تعكس الفكرة الأساسية التي من أجلها عقد المؤتمر. واختلفت اتجاهات مناقشة هذه القضايا وفقا لمدى أهميتها وأولويتها وهو ما يتصل بالإشارة إلى اتجاهات المناقشة.

2. يمكن التمييز بين اتجاهات ثلاث رئيسة برزت في المؤتمر بخصوص بعض القضايا وهي تمثل اتجاهات الخريطة الفكرية عموما في القضايا المطروحة للمناقشة

في هذه المرحلة من مراحل تطور الأمة الإسلامية، التي يبدو أ ا تمثل مرحلة انتقالية في مسيرة الأمة الإسلامية. وبالتالي فإن الاختلاف في وجهات النظر أو اتجاهات المناقشة ظاهرة صحية، وأمر منطقي وهو يمثل سعياً حثيثاً نحو الوصول إلى الصواب مع افتراض الإخلاص في النوايا:

أ. الاتجاه الأول: وهو يمثل استمرار لمدرسة أهل الحديث أو المدرسة النقلية في منهج النظر إلى قضايا المؤتمر.

ب. الاتجاه الثاني: وهو يمثل استمرارا لمدرسة أهل الرأي أو المدرسة العقلية في منهج النظر في القضايا موضع المناقشة.

ج. الاتجاه الثالث: وهو يمثل الاتجاه المنهجي الذي سعى إلى حل إشكالية العلاقة بين العقل والنقل أو الوحي والعقل ويؤمن بأن المنهج الإسلامي لا يعرف إشكالية التعارض بين النص المقدس والعقل السليم أو بين النقل الصحيح والعقل الصريح وذلك التزاما بالوسطية والحكمة.

والاختلاف بين الاتجاهين الأول والثاني أساسا يعود إلى (كم) و (نوع) المعرفة بالشريعة أو الشرع من ناحية، وبالواقع أو الأسباب والحوادث من ناحية أخرى. ولذلك فإن الاتجاه الثالث يدرك أهمية التمييز بين فقه الشرع من ناحية وفقه الواقع من ناحية أخرى وفقه التنـزيل من ناحية ثالثة- سعيا نحو تحقيق فهم أفضل للمنهج النبوي والراشدي -وفقه الإنجاز الحضاري مرورا بفقه الصياغة من ناحية رابعة.

3. وقد عبرت مناقشات المؤتمر بخصوص القضايا التي أُثيرت عن الاتجاهات الثلاثة مجتمعة، ويمكن الإشارة إلى نماذج من هذه القضايا لعرض أهم الاتجاهات بخصوصها.

أ. بالنسبة لمضمون المقررات الدراسية: اتفقت اتجاهات المناقشة على ضرورة مراجعة الخطط الدراسية لبرامج الدرجات الجامعية المختلفة في علوم الشريعة بحيث يحقق كل برنامج التأهيل اللازم للدعاة والقيادات الفكرية القادرة على تحمل المسؤولية وبحث القضايا المعاصرة والملحة وتحريرها وتحقيقها. ولكنها اختلفت حول

كيفية تحقيق ذلك خصوصا فيما يتعلق بتدريس علوم الفقه وأصوله، وعلوم القرآن، وعلوم الحديث، وعلوم التراث عموما. ذلك أن بعضا أبدى تحفظاً شديدا بل ودافع دفاعا كبيرا بخصوص الدعوة لإعادة النظر في التراث. فالاتفاق على مبدأ التطوير في المناهج والمقررات الدراسية شيء، وكيفية تطبيق المبدأ شيء آخر يحتاج إلى جلسات مكثفة يجتمع فيها أهل العلم في هذه التخصصات مع إخوا م في العلوم الإنسانية والاجتماعية. ويظل التساؤل المطروح هو: ما منهجية التعامل مع القرآن، والسنة النبوية، ومع التراث؟ ويمكن إثارة التساؤل من الناحية الأخرى: ما منهجية التعامل مع الفكر الغربي، ومع الواقع العربي والإسلامي؟ تساؤلات مشروعة، كشفت عن أهمية الإجابة عن مناقشات المؤتمر بخصوص مضمون المقررات الدراسية والخطط العلمية التي يمكن أن تقدم للطلاب بوصفها دراسية.

ومن الملفت لنظر تخوف بعض المشاركين في المناقشات من الدعوة إلى إعادة النظر في التراث، ولكن تجدر الإشارة إلى أن المؤتمر نجح في التأكيد على ضرورة الالتزام بمنهجية علمية تتوافق مع روح الشريعة ومقاصدها لتنقية التراث من (الأفكار الميتة) التي تعد تقديمها للطلاب خطأ علميا، وكذلك تنقية الفكر الغربي من (الأفكار القاتلة) التي تمثل عملية الغربلة للتراث الإسلامية والتنقية للفكر الإسلامي (فريضة شرعية) و(ضرورة عقلية) تستلزمها عملية إصلاح النظام التعليمي في الجامعات. ولذلك كان اتفاق المشاركين في المؤتمر مؤكداً على حاجة أبناء الأمة من المتعلمين في الجامعات من مختلف التخصصات في العلوم الكونية والإنسانية والاجتماعية إلى قدر مناسب من المعرفة في علوم الشريعة يمكنهم من تعزيز هويتهم الإسلامية، والتأكد بالقدر نفسه على حاجة المتخصصين في علوم الشريعة إلى قدر مناسب من العلوم الاجتماعية والإنسانية ومعارف العصر الأخرى، بحيث يكون التعليم في كلا الحالتين متكاملاً متداخل التخصصات، يتجاوز إشكالات الازدواجية والفصام العقلي والنفسي بين متعلمي الأمة، وهو ما يمثل جوهر الأزمة الراهنة للنظام التعليمي في ا تمعات العربية والإسلامية.

ب) وكذلك قضية المنهاج الدراسي أو كيفية تقديم المضمون الدراسي للطلاب أثارت مناقشات واسعة، ولكن اتجاهات بخصوصها كانت متقاربة حيث تناول المشاركون أهمية تحديد الأهداف التربوية التي من أجلها تدرس علوم الشريعة بصورة واضحة، تفصل المعلومات المهارات والكفايات، وتساعد المدرس والطالب على اختيار المحتوى والطرق المناسبة للتدريس، والتقويم واستخدام الأساليب والأدوات التي تتوافر فيها المقاييس العلمية الفنية. وكذلك تناول بعض آخر ضرورة تطوير المحتوى الدراسي لكل مادة، بحيث يوازن بين طبيعة المادة وصلتها باحتياجات العصر، وكذلك الاهتمام بإعداد الكتاب الدراسي الذي تتوافر فيه شروط الكتاب المنهجي من الناحية الفنية والفكرية، وتحقيق التوازن بين الحاجة إلى اعتماد كتب عصرية مقررة، وضرورة العودة إلى المراجع الأصلية، والتعامل مع كتب التراث. كذلك دارت المناقشات حول أهمية تطوير طرائق التدريس الملائمة لطبيعة المادة الدراسية، ولحاجات الطلبة ومستويا م بحيث تمكنهم من ممارسة التفكير السليم والقدرة على مناقشة القضايا والتحاور فيها والقيام بالبحث والاستقصاء، والإفادة من التقنيات التعليمية الحديثة ومن أساليب وأجهزة ومختبرات.

ثالثاً: مبادئ إسهام أوراق المؤتمر والمناقشات بخصوصها في معالجة الإشكالات الأساسية التي اعتمد من أجلها المؤتمر.

1. تمثل هدف المؤتمر أساسا في تقديم وصف دقيق (لواقع) عملية تدريس علوم الشريعة في الجامعات من ناحية، وتوضيح ملامح (الطموحات) التي يمكن أن تتناولها عملية تدريس هذه العلوم من ناحية أخرى. ويمكن القول إنه إذا كانت الأوراق المقدمة للمؤتمر والمناقشات نجحت في تحقيق الشق الأول من الهدف، إلا أ ا لم تتوصل إلى تصور متكامل بالنسبة لكيفية تحقيق الشق الثاني، وهو ما يوضح أهمية استمرار الجهات المنظمة للمؤتمر في طرح الإشكالية الخاصة (بكيفية) تدريس علوم

الشريعة مرة ثانية وثالثة، حتى يمكن بلورة التصور الواضح الذي يمكن الأمة من تحقيق عملية إصلاح النظام التعليمي، وبالتالي تبيين ملامح طرق عملية الإصلاح الفكري والثقافي، وهي عملية ضرورية لتحقيق استئناف الأمة لرسالتها ووظيفتها، وهي الأمة الوسط المكلفة بتبليغ الرسالة للعالمين بوصفها الرسالة الخاتمة والعالمية.

2. ومن الجدير بالذكر أن بعض المشاركين في المؤتمر قالوا بأن هذا المؤتمر جاء متأخراً عن الوقت الذي كان يجب أن يعقد فيه بسنوات طويلة، وذلك لحاجة الأمة إلى طرح هذه الإشكاليات على بساط البحث والتوصل إلى قناعات بخصوصها ومن ثم إصلاح النظام التعليمي. وبالتالي النظام الفكري. بينما جاءت تصريحات بعضهم وتلميحا م بأن هذا المؤتمر سابق لأوانه لأن العقول ليست مهيأة لتقبل مثل هذا الطرح العلمي الجاد لهذه الإشكاليات خصوصا ما يتعلق (بالطموحات) وضرورة السعي نحو الوصول إلى منهجية متكاملة للتعامل مع كتاب الله سبحانه وتعالى، ومع السنة الشريفة، ومع التراث الإسلامي، وهو ما يتمثل في السعي نحو تطوير منهجية معرفية لبناء العلاقة السليمة بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية، لامتلاك كل من الفريقين للقدر المناسب من المعرفة في تخصصات الفريق الآخر.

3. ولعل القضايا التي تواجهها الأمة الآن في ا الات السياسية والاقتصادية والاجتماعية تبرز مدى صحة الرأي الأول القائل بأن موعد مثل هذا المؤتمر جاء متأخر للغاية، ذلك أن من وظائف العلم باستشراف مستقبل الأمة والسعي نحو رسم خطط، ووضع برامج لاستعادة عافيتها، واستئناف رسالتها، وهو ما ينطلق من طبيعة العلاقة بين الجامعة وا تمع، ومن طبيعة العلاقة بين العلم والعمل في التصور الإسلامي.

4. وكان ينقص المؤتمر في رأي بعضهم مشاركة آخرين من خارج ساحة العمل الإسلامي، لكي يمكن النظر في تصورهم لأبعاد (واقع) عملية تدريس علوم الشريعة في الجامعات من ناحية رؤيتهم (الطموحات) بخصوص هذه العملية، وتتمثل وجاهة هذا الرأي في أن تحقيق ذلك كان يمكن أن يمثل (تحديا) لبعض المشاركين الذين تصورا أن طرح إشكاليات المؤتمر سابق لأوانه، وبالتالي فإن هذا

(التحدي الفكري) هو الذي كان سيولد الاستجابة في داخل عقولهم والتفاعل مع هذه الإشكاليات.

5. ولكن يمكن القول، إن المؤتمر نجح في إثارة الإشكاليات التي تتصل بعلوم الشريعة من خلال تشخيص الواقع تشخيصا دقيقاً. والأمر يحتاج إلى عقدة دائما لوضع الخطط والبرامج المطلوبة لتحقيق (الطموحات) التي يمكن السعي لبلور ا أيضاً.

6. ومن الضروري الإشارة إلى بعض الملاحظات الأساسية:

الملاحظة الأولى: أهمية موضوع المؤتمر، ذلك أن أزمة النظام التعليمي في الجامعات والمعاهد في ا تمعات العربية والإسلامية تعود إلى (الازدواجية) في النظام التعليمي أو الفصل بين العلوم الإنسانية والتطبيقية من ناحية والعلوم الإسلامية الشرعية من ناحية أخرى. ولذلك فإن هذا الواقع الإنفصامي ترتبت عليه آثار ضارة تمثلت في تشويه العقل المسلم وشله، مما جعل عملية (إعادة تشكيل العقل المسلم) تمثل (ضرورة عقلية) و (فريضة شرعية) في آن واحد (لتجاوز) (أزمة العقل المسلم). وبالتالي فإن إصلاح النظام التعليمي عموما وفي الجامعات والمعاهد العليا خصوصا يعد من متطلبات عملية الإصلاح ا تمعي، وذلك لأهمية الدور الذي تقوم به مؤسسات الفكر والثقافة في عملية النهضة والحضارة.

الملاحظة الثانية: وتتصل بالمؤسسات التي أشرفت على تنظيم المؤتمر وهي المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وجمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، والجامعة الأردنية، وجامعة اليرموك، وجامعة مؤتة. ذلك أن التعاون العلمي بين هذه المؤسسات الحكومية والأهلية يبرز ضرورة البحث عن سبل أوسع للتعاون بين مؤسسات الأمة لتجاوز أزمتها الفكرية والحضارية. وفي الواقع يعد التعاون والعمل المشترك بين هذه المؤسسات تحقيقا لمبدأ التعاون على البر لبلوغ الإصلاح المنشود وهو أمر يستحق الحمد والشكر لله أولا ثم الشكر والتقدير لهذه المؤسسات العملية معا.

الملاحظة الثالثة: وتتصل بعلاقة موضوع المؤتمر (بعملية) إسلامية المعرفة التي يتبناها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ذلك أن (الإطار التطبيقي) لعملية إسلامية

المعرفة يجب أن يتزامن مع الإطار الفكري لهذه العملية، وبالتالي فإن هذا المؤتمر يعد مثلاً معبرا عن جهود المعهد -بالتعاون مع المؤسسات الأخرى في الدول العربية والإسلامية- لتحقيق عملية إسلامية المعرفة في الواقع من خلال السعي نحو إصلاح النظم التعليمية والثقافية. وفي هذا الإطار فإن المعهد العالمي للفكر الإسلامي-مكتب الأردن يقوم بدور ملحوظ يشكر عليه.

رابعاً: توصيات المؤتمر

خرج المشاركون في المؤتمر بخمس مجموعات من الاقتراحات:

1. فيما يتعلق بعلوم الشريعة وتطويرها ومنهجية التعامل معها: حيث كان الاقتراح يتمثل في ضرورة مراجعة مناهج التعامل مع العلوم الشرعية لتطويرها من حيث الشكل والمضمون والمنهج، واختيار القضايا حتى يكون بمقدروها تمكين الطالب من التعامل مع ما يستخدمه من الواقعات، ومع ما يكتنف ا تمعات العصرية في عالم اليوم من متغيرات، مع ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية لهذا التطوير والتجديد.

2. مجال مراجعة الخطط والبرامج الدراسية.

3. مجال المنهاج الدراسي

4. مجال المدرس والطالب.

5. مجال البحوث والدراسات والإنتاج العلمي.

ندوة الإسلام والغرب: قراءة معرفية

هيرندن/ فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي 10-12 مارس – 1995م

إعداد: بشير نافع*

أهمية الندوة

تثير مسألة العلاقة بين الإسلام والغرب اهتماماً واسعاً في الدوائر الغربية السياسية والعلمية -على السواء- منذ مطلع الثمانيات، وذلك نظراً إلى التطورات المهمة التي شهدها العالم الإسلامي فيما يتعلق بالصعود السياسي لحركة الإسلام، وللأهمية الاستراتيجية الكبرى لعالم الإسلام. وقد بدا واضحاً في السنوات الأخيرة أنه على الرغم من الاحتكاك التاريخي بين الإسلام والغرب، فإن قدراً ضئيلاً من التفاهم، بل والمعرفة الأولية، قد توفر حتى الآن لدى كل من الطرفين تجاه الآخر. وقد أدى ذلك بالتالي إلى اتساع ملحوظ في برامج الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية في الجامعات الغربية، كما أدى –ولم يزل- إلى عقد سلسلة لا تنتهي من الندوات والمؤتمرات حول الموضوع على جانبي المحيط الأطلسي.

إنّ أهمية ندوة "الإسلام والغرب" تكمن في أ ا الندوة الأولى التي تعقد على هذا المستوى الرفيع من البحث و العلم ومحاولة القراءة المعرفية، من خلال وجهة نظر وتوجيه إسلامي، وعلى أرض مؤسسة إسلامية

أعمال الندوة

* د. بشير نافع: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن فيرجينا، رئيس التحرير المشارك **للمجلة الأمريكية للعلوم الاجتماعية الإسلامية** (*AJISS*).

عقدت الندوة بمقر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بمدينة هيرندن بولاية فيرجينا الأمريكية. وقد استغرقت أعمال الندوة ثماني جلسات على مدى ثلاثة أيام، واختتمت بجلسة حرة (مائدة مستديرة) استمرت لأكثر من أربع ساعات.

شملت الجلسة الافتتاحية ثلاثة متحدثين بارزين: أ.د / طه جابر العلواني متحدثاً باسم المعهد العالمي للفكر الإسلامي، و أ.د /جون فول متحدثاً باسم المشاركين، وأ.د/ سيد حسن نصر باعتباره ضيفاً خاصاً للندوة. وقد أشار المتحدثون الثلاثة إلى أهمية الندوة وأهمية الموضوع، وقدموا أبعاداً جديدة للحوار حول: "الإسلام والغرب"، مؤكدين على وجود أرضية قوية لهذا الحوار. كان تركيز ثلاثتهم بشكل خاص على ضرورة طرق الأبعاد المعرفية الثقافية والدينية والتاريخية للعلاقة بين الإسلام والغرب قبل التطرق إلى ما هو سياسي، إذ أن تلك الأبعاد هي التي رسخت وما زالت ترسخ نظرة كل طرف إلى الآخر.

وقد شهد مساء الجمعة 10 مارس/أذار 1995م الجلسة الثانية للندوة، وهي التي ضمت كلا من د. سليمان نيابغ "الإسلام والغرب: ملاحظات أولية"، و أ.د/ محمد فتحي عثمان "الإسلام والغرب: نظرة متفائلة"، ود. عزيزة الهبري "المسلمون في ظل حضارة غربية عالمية: رؤية استراتيجية". نظر المساهمون الثلاثة في هذه الجلسة إلى بعض جوانب الإطار التاريخي للعلاقة بين الإسلام والغرب، كما ألقى كل منهم الضوء إلى بعض أسباب ومعوقات قيام علاقة صحية بين الطرفين. وقد ساهمت المناقشة التي دارت بين المساهمين في هذه الجلسة والحاضرين في تحديد أدق لوجهات النظر المطروحة حول العامل الصهيوني، وجهل رجال الإعلام، والخوف من الظاهرة الإسلامية، والعلمنة والتحديث، وقوة عنصر الإيمان في ا تمعات الغربية ومدى إمكان تحجيم أو تجاوز كل عامل من هذه العوامل.

ابتداءاً من صباح اليوم الثاني للندوة (السبت 11 مارس/آذار) أصبحت المساهمات أكثر تحديداً وتخصصاً، حيث عالجت الجلسات من الثالثة إلى الثامنة محاور خاصة.

ففي الجلسة التي ضمت كلا من جون فول: "ملاحظات حول النظرة الخاطئة للربط بين الغرب والحداثة"، ولويس كنتوري: "هيغل والدين والإسلام"، تركز الحديث حول إشكالية الحداثة والتحديث وإمكانية وجود مساقات أخرى خارج التعددية العلمانية الانقسامية التي حددت ملامح التاريخ الغربي الحديث.

وكانت الجلسة الرابعة من أكثر الجلسات حرارة، فقد شارك فيها تشارلز بتروورث بورقة: "الآخر باعتباره شرا"، دافع فيها عن استمرار وقوة العنصر الإيماني والأخلاقي في

الغرب، في حين قدم رالف كوري: "الخطاب الإمبريالي الجديد في أمريكا تجاه الشرق الأوسط: رؤية مناهضة"، أشار فيها إلى عمق الاتجاه الإمبريالي المعادي لكل ما هو "خارج" و "آخر" في الخطاب الغربي. وقد قدم أنس الشيخ علي، المساهم الثالث في الجلسة، في ورقته "الإسلام في الرواية الأمريكية والبريطانية الشعبية" أدلة إضافية من الأدب الشعبي البريطاني-الأمريكي لمقولة رالف كوري. لم يشمل النقاش الساخن الذي أعقب هذه الجلسة حواراً بين المساهمين والقاعة فحسب، بل حواراً بين المساهمين أنفسهم كذلك.

ركزت مساهمات الجلسة الخامسة التي قدمها كل من د. علي المزروعي: "الإسلام في عالم غربي أكثر محافظة"، وأنتوني سوليفان: "الحوار والخطاب: نحو إعادة تشكيل التخاطب الإسلامي المسيحي"، وإحسان باقبى: "المسلمون في سياق أمريكي"، على جوانب مباشرة للعلاقة بين الإسلام والغرب في اللحظة الحضارية. وقد كشفت المساهمات التي قدمت في هذه الجلسة ملامح هامة لتعقيد الخارطة الفكرية الغربية – المسيحية، والأبعاد المختلفة للجالية الإسلامية في الغرب، وأهمية ملاحظة المتغيرات في الفكر والسياسة في الغرب، خاصة على مستوى صعود الاتجاهات المحافظة والتمايز الموجود بينها، مع إشارات إلى دور الجاليات وواجبا ا نحو تغيير التصورات الغربية نحو الإسلام.

أما الجلسة السادسة، التي اختتمت ا أعمال اليوم الثاني للندوة، فقد طرحت وجهات نظر إسلامية ثلاث للغرب والفكر الغربي. قدم الدكتور عبد الوهاب المسيري ود. بارفيز منصور و د. منى أبو الفضل مقاربات ثلاثاً بالغة العمق، على المستوى الفلسفي والفكري والمعرفي، تم تسليط الضوء فيها على عصر الأنوار في الغرب، والعلمانية الغربية، وموقع الإيمان والمقدس العلوي في رؤية الغرب للإنسان والعالم، وأهمية وعي المسلمين بكل هذا في رؤيتهم تمعا م المعاصرة ولمستقبلهم ولعلاقا م مع الغرب.

بدأت أعمال اليوم الثالث للندوة بجلسة ضمن موضوعات ثلاثة، الأول لغراهام فوللر: "معضلة التحديث في العالم الإسلامي: وجهة نظر صانع القرار الغربي"، والثاني لشريف ماردين: "المثقفون المسلمون في تركيا"، والثالث لجون انتلسي: "البعد غير العنفي للإسلام السياسي في شمال إفريقيا". ونظراً لأن موضوعات هذه الجلسة طرحت خصوصيات جغرافية معاصرة، فقد أثارت هي أيضاً حيوية بالغة في النقاش بين المساهمين والحضور.

فقد ركز فوللر -على سبيل المثال- على ما يراه صانع القرار الغربي من عداء الإسلام السياسي للغرب، ومن احتمالات ديد المصالح الغربية، ومن عدم قابلية الحركة الإسلامية

للتنبؤ والتحليل في سلوكها السياسي. وفتح شريف ماردين الباب على مصراعيه لإعادة تعريف ما هو علماني وما هو إسلامي في تاريخ العالم الإسلامي الحديث مركزاً تحليله بشكل خاص على مثقفي الدولة العثمانية في مراحلها الأخيرة وبداية الدولة التركية. أما جون آنتلسي فقد أكد على ضرورة إعادة النظر في الأزمة المتواصلة في شمال أفريقيا من حيث القيام بقراءة أكثر دقة لبرنامج الحركات الإسلامية.

ورغم كون الجلسة الثامنة من آخر جلسات العمل، فإ ا لم تخل من حيوية خاصة. كان البعد الخاص لهذه الجلسة هو التاريخ، التاريخ الفلسفي للعلاقة بين الإسلام والغرب (مهدي أمين رضوي)، والتاريخ العسكري لهذه العلاقة (شهاب الصراف). وفي الحالتين شهدت الندوة والمشاركون فيها آراء بالغة العمق والجرأة. فقد أكد رضوي أن التأثر بين الفلسفة الإسلامية والأوربية في العصور الوسطى كان طبيعياً. لأن كليهما حمل قدراً كبيراً -رغم اختلاف الخصوصيات- من الإيمان واحترام المقدس، في حين يصعب الحوار والتأثير حالياً لأن العلمنة في الغرب قطعت أشواطاً واسعة في حين لم يقدم الفكر الإسلامي بعد الإجابات الضرورية لأسئلة الحداثة والتحديث. وفي المقابل، شكك شهاب الصراف في أسس أنموذج التحليل الساذج الذي عزا التراجع والتدهور الإسلامي في مرحلة ما قبل القرن التاسع عشر إلى العامل العسكري.

وأخيراً، شهد عصر يوم الأحد حتى الغروب، جلسة المائدة المستديرة، التي طرحت داخلها مسائل عديدة أخرى للنقاش، كما أعيد النظر في بعض القضايا الهامة التي أثيرت خلال الندوة. وقد طرحت كل من مهجة قحف وسوزان دوغلاس مساهمتن قصيرتين وهامتين حول رؤية الأدب الغربي لمسألة المرأة في الشرق الأوسط، ورؤية منهج تاريخ العالم للعالم الإسلامي في المدارس الأمريكية، واختتمت هذه الجلسة الحرة والهامة بمساهمة طويلة وشاملة للدكتور طه جابر العلواني، تناولت إشكاليات عدة في الفكر الإسلامي المعاصر، كما في رؤيتنا الفقهية للعالم، مؤكداً ضرورة إعادة بناء هذه الرؤية على أساس من مقاربة جديدة للقرآن.

النتائج

لعله من الممكن القول أن ردود الفعل الإسلامية وغير الإسلامية (الأمريكية)، لمن ساهم أو شارك في هذه الندوة، كانت جميعها إيجابية. وقد وضعت الندوة -بقوة- المسلمين والمعهد العالمي للفكر الإسلامي في قلب دائرة الحوار حول الإسلام والغرب.

العـــلم والمعرفـــة
في عشر سنوات
1984-1994 م

قائمة (ببليوجرافية) منتقاة

إعداد: محي الدين عطية*

تستوعب هذه القائمة أهم ما صدر خلال السنوات العشر الأخيرة من كتب وبحوث ومقالات حول موضوعات العلم والمعرفة

وقد وزعت المداخل المختارة على رؤوس موضوعات رئيسية وفرعية، رتبت ترتيبا هجائيا، ورتبت تحتها المداخل تبعا للاسم الأخير للمؤلف أو الكاتب.

ثم ألحق بالقائمة كشاف للمؤلفين يحيل إلى الأرقام المسلسلة للمداخل (1102) وليس إلى أرقام الصفحات، ولائحة بالناشرين، وأخرى بالندوات والمؤتمرات، وثالثة بالدوريات التي ورد ذكرها بالقائمة. وتتضمن المعلومات الواردة باللوائح ما ييسر على الباحث الوصول إلى المواد التي يختارها من القائمة.

هذا، وقد روعيت الدقة -قدر المستطاع- رصداً وانتقاءاً وترتيباً، بحيث تعكس حركة الفكر العربي في هذا ا ال، خلال المرحلة المذكورة، وفي حدود ما أتاحته المصادرة المباشرة وأدوات التوثيق.

رؤوس الموضوعات المستخدمة

*دبلوم الدراسات العليا في التسويق من جامعة القاهرة، 1964. مستشار أكاديمي بالمعهد ا لعالمي للفكر الإسلامي بالولايات المتحدة الأمريكية.

الأديان والعلم

1) أبو زيد، منى. (الدين والعلم في فكر زكي نجيب محمود) المسلم المعاصر، س11: ع 69 و70 (صفر-رجب 1414هـ/أغسطس-يناير 1994م) ص 107- 150.

2) باشا، أحمد فؤاد. (العلم في منظوره الجديد: دعوة إلى الإيمان على بصيرة). نقد كتاب روبرت م. أغروس وجورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، ترجمة جمال خلايلي. الكويت: عالم المعرفة، 1989م، المسلم المعاصر، س 15:ع 60 (شوال-ذو الحجة 1411هـ/مايو-يوليو 1991م) ص 181-192.

3) (مراجعة كتاب: الإسلام والعلم: الأرثودوكسية الدينية والصراع من أجل العقلانية، تأليف بيرفيز هود وى، تقديم محمد عبد السلام، نشر زد بوكز ليمتد 1991م. منبر الحوار، س 9: ع 32 و33 (ربيع وصيف 1994م)، ص 176-196.

4) خليل، عماد الدين. العلم في مواجهة العلمانية: قراءة في كتاب حدود العلم. بغداد: مكتبة 20 تموز 1984 م، 126 ص.

5) عابد، عابد منصور. (موقف الإسلام والديانات الأخرى من العلم) الدراسات الإسلامية. مج 23: ع 4 (محرم-ربيع الأول 1409هـ/أكتوبر-ديسمبر 1988م) ص 41-88.

6) فرغل، يحي هاشم حسن. (وجهة نظر في العلاقة بين العلم والدين) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج1، فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م (سلسلة المنهجية الإسلامية، 2) ص 87، 106.

7) القرضاوي، يوسف. الرسول والعلم. القاهرة: دار الصحوة للنشر: 1984م، 165 ص، 24 سم.

البحث العلمي

8) باشا، أحمد فؤاد. (نسق إسلامي لمناهج البحث العلمي، تحديد الثوابت والمتغيرات). منبر الحوار، س 5: ع 17 (ربيع 1410هـ/1990م) ص 6.

9) حلمي، مصطفى. مناهج البحث في العلوم الإسلامية. ط1، القاهرة: مكتبة الزهراء 1984، 232 ص، 24 سم، ببليوغرافية، ص 226-228.

10) الدسوقي، فاروق محمد. قواعد منهجية للباحث عن الحقيقة، المنصورة، دار الوفاء، 1985م.

11) الدسوقي، محمد. منهج البحث في العلوم الإسلامية. بيروت: دار الأوزاعي، 1984م، 400ص، 24 سم. يشتمل على كشاف ببليوفرافي ص 385-396.

العلم - أخلاقيات

12) بركة، عبد الفتاح. (أخلاقيات العلم وأزمة الحضارة الحديثة، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 4 (1405هـ-1985م) ص3-30.

13) عبد المتعال، صلاح. (المنهجية الإسلامية والمعايير الأخلاقية للبحث)في المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي/ج1، فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلام، 1990م، (سلسلة المنهجية الإسلامية، 2)، ص 232-248.

العلم - تاريخ

14) ابن عمار، الصغير. الفكر العليم ابن خلدون. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984م، 126ص، 21سم.

15) باشا، أحمد فؤاد. (الاتجاه العلمي عند الهمداني)، المسلم المعاصر، س 15: ع 57 (المحرم – ربيع الأول 1411هـ/يوليو – أكتوبر 1990م)، ص 105-130.

16) (الاتجاه العلمي والفلسفي عند ابن الهيثم – عرض رسالة ماجستير: دولت عبد الحريم، المسلم المعاصر. س 15: ع 58 (ربيع الآخر–جمادى الآخرة 1411هـ/نوفمبر-يناير 1991م).

17) بركة، عبد الفتاح عبد الله. (في نشأة العلم). حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 3 (1404هـ/1984م)، ص 83 – 100.

18) الجندي، محمد. (التقييم الإبستمولوجي لمساهمات العلماء المسلمين) في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م: قسطنية)

19) الدمرداش، أحمد سعيد. (مسيرة الفكر العلمي العربي عبر التاريخ). المنهل ع 450 (جمادى الأولى 1407هـ/يناير1987م) ص44-447، ع452 (رجب 1هـ/ مارس 1987م)، ص 138 – 141.

20) سعيدان، أحمد سليم. مقدمة لتاريخ الفكر العلمي في الإسلام. الكويت: ا لمس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1988 م، 217ص.

21) العراقي، عبد الإله. (مدخل لدراسة منهج البحث العلمي عند مفكري الإسلام). الفجر، س1: ع3 (جمادى الأولى-رجب 1404هـ)، ص38- 46.

22) غنيم كارم السيد. (قضية العلم والمعرفة عند المسلمين). المسلم المعاصر س10:ع39 (1404/7هـ)، ص41-87.

23) الوكيل، محمد السيد. الحركة العلمية في عصر الرسول وخلفائه. جدة: دار ا تمع، ط1، 1986م، 188ص، 24 سم (موسوعة المدنية التاريخية،3)

العلم - نظرية

24) باشا، أحمد فؤاد. (أبستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي). منبر الحوار، س4: ع16 (شتاء 1989 م –1990م)، ص 6-18.

25) (مستويات الموضوعية العلمية ودلالاتا في إطار نظرية العلن الإسلامية) المسلم المعاصر، س17: ع67 و 68) رجب-ذو الحجة 1413هـ/فبراير-يوليو 1993م)، ص75– 100.

26) (نحو صياغة إسلامية لنظرية العلم والتقنية). المسلم المعاصر، س14: ع54 (1989/2م)، ص 17-33.

العلوم - تصنيف

27) صيام، محمد عبده. (خلط التصنيف للفلاسفة والعلماء المسلمين في القرن الرابع الهجري) المسلم المعاصر، س17: ع67 و68 (رجب-ذو الحجة 1413هـ/فبراير-يوليو 1993 م) ص 121-146.

28) عطية، هاني محي الدين. (التحيز في الأنظمة الغربية لتصنيف المكتبات) المسلم المعاصر، س18: ع71 و72 (رجب-ذو الحجة 1414هـ/فبراير-يوليو 1994م) ص73– 98.

29) فرحان، محمد جلوب، (الأسس المعرفية لتصنيف العلوم عند الفارابي). دراسات عربية، 23:3 (1987/1م) ص 38-75، ببليوغرافيا، رسوم توضحية.

30) موسى، جلال محمد. (تصنيف العلوم عند العلماء المسلمين). المسلم المعاصر، س11: ع41 (المحرم 1405هـ) ص 11-30.

31) النجار، عبد ا يد. (تصنيف العلوم في الفكر الإسلامي بين التقليد والتأصيل) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج1، فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990 م، (سلسلة المنهجية الإسلامية– 2) ص 249-292.

العلوم- فلسفة

32) باشا، أحمد فؤاد. (تصور مقترح الات البحث في فلسفة العلوم برؤية إسلامية). المسلم المعاصر، س15: ع59 (رجب-رمضان 1411هـ/فبراير-إبريل 1991م).

33) فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، ط 1: القاهرة: 1. باشا، 1984م، 189 ص، 23 سم ببليوغرافية ص176 – 179.

34) كلشني، مهدي. (فلسفة العلم من المنظور القرآني، ترجمة الحسيني). التوحيد، س3: ع14 (جمادي الأولى وجمادي الآخرة 1405هـ) ص 90-100 ببليوغرافية.

العلوم الاجتماعية

35) رجب، إبراهيم عبد الرحمن. (مداخل التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية). المسلم المعاصر، س16: ع63 (رجب-رمضان 1412هـ/فبراير-إبريل 1992 م) ص 43-80.

36) (المنهج العلمي للبحث من وجهة إسلامية في نطاق العلوم الاجتماعية ومهمة المساعدة الإنسانية) المسلم المعاصر، ص17: ع67-68 (رجب ذو الحجة 1413هـ /فبراير إلى يوليو 1993م) ص 11-74.

37) عشوي، مصطفى. (العلوم الاجتماعية بين التنظير العلمي والتنظير الأيديولوجي). في ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م: قسنطية)

38) معتوق، فردريك. منهجية العلوم الاجتماعية عند العرب وفي الغرب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع 1985م، 148ص، 20سم.

العلوم الإنسانية

39) أبو ريان، محمد علي. (العلوم الإنسانية وأزمة مناهجها المعاصرة، مع دراسة نقدية لأسسها وبنيتها اللاهوتية). الثقافة، س 16: ع 96 (ربيع الأول – ربيع الآخر 1407هـ/نوفمبر–ديسمبر 1986) ص 43 – 81.

40) امزيان، محمد محمد.. (نقد مناهج العلوم الإنسانية من منظور إسلامي وخطوات صايغة مناهج إسلامية للعلوم الإنسانية) المسلم المعاصر، س 18: ع71 و 72 (رجب ذو الحجة 1414هـ/فبراير-يوليو 1994م) ج1.

41) أنور، علا. (أزمة المنهج في العلوم الإنسانية) المسلم المعاصر، س 14: ع 55 و 56 (رجب-رمضان 1410هـ/ يناير-مارس 1990 م) ص115-134.

42) عروة، أحمد. (أفاق إسلامية لفلسفة العلوم الإنسانية/ مج 22: ع 3 (يوليو-سبتمبر 1987م) ص57 –82.

43) فاردنبرغ، جاك. (إسهام الإنسانيات والعلوم الاجتماعية في الدراسات الإسلامية) ترجمة أبو بكر باقادر. الاجتهاد، س 6: ع 24 (صيف 1415هـ/ 1994م) ص125-154.

العلوم الطبيعية

44) باشا، أحمد فؤاد. (أسس المنهج القرآني في بحث العلوم الطبيعية للأستاذ منتصر محمود مجاهد) المسلم المعاصر، س 16: ع 63 (رجب–رمضان 1412هـ/ فبراير–أبريل 1992م) ص 225 – 230.

45) فلسفة العلوم الطبيعية في التراث الإسلامي) المسلم المعاصر، س 13: ع49 (المحرم 1407هـ) ص9- 26.

46) سجاد، محمد عبد السميع مسلم (مترجم) تخطيط المناهج الدراسية للعلوم الطبيعية: الرؤية الإسلامية. الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1987م، 154ص، 24سم.

47) غنيم، كارم السيد. (العلوم الكونية والبحوث المدنية في ميزان الإسلام). الإسلام اليوم، ع3 (1985/4م) ص37-43.

48) القصار، محمد عمر. المنهج الإسلامي في تعليم العلوم الطبيعية. مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، 1404هـ/1984 م، 206 ص (دعوة الحق،30).

المعرفـة

49) إسماعيل، فاطمة. (طلب العلم والمعرفة في القرآن الكريم): في: القرآن والنظر العقلي. فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993م، (سلسلة الرسائل الجامعية، 7: المنهجية الإسلامية) ص80-99.

50) بدوي، فاطمة. علم اجتماع المعرفة بين الفكر الخلدوني والفكر الغربي. بيروت جروس برس، 1985م، 108 ص، 24 سمن ببليوغرافية 103-105.

51) البوطي، محمد سعيد رمضان. (أزمة المعرفة وعلاجها في حياتنا الفكرية المعاصرة) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج1، فرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م، (سلسلة المنهجية الإسلامية،2) ص 55-85.

52) حسون، علي. المعرفة وإدراك القلب. بيروت: المكتب الإسلامي، 1989م، 214 ص، 24 سم.

53) زيادة، خالد. (المعرفة والسلطة في الوطن العربي) الاجتهاد، س 2: ع5 (1989/11م) ص 249-254.

54) الكيلاني، ماجد عرسان. (معنى المعرفة وأهميتها- مصدر المعرفة ودور الإنسان فيها- ميادين المعرفة والظواهر المميزة لها – أدوات المعرفة: الوحي والعقل والحس) في: فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة. مكة المكرمة: مكتبة الهادي، 1409هـ/ 1988م. ص 213-261.

المعرفة- أسلمة وتأصيل

55) إدريس، جعفر شيخ. (إسلامية العلوم وموضوعيتهما) المسلم المعاصر، س 13: ع 50 (يوليو 1988م) ص5 –19.

56) (العلوم هل تكون إسلامية) أفكار، ع الافتتاحي (جمادى الأولى 1409هـ/ديسمبر 1988 م) ص 3-12.

57) إسلامية المعرفة: المبادئ العامة –خطة العمل– الإنجازات. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1406هـ/1986م، 228 ص (سلسلة إسلامية المعرفة،1).

58) إسماعيل، زكي محمد. (إنجازات الجامعات الإسلامية في مجال توجيه العلوم إسلاميا) في: مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم، 65ص (1191م: الرياض).

59) خليل، عماد الدين. مدخل إلى إسلامية المعرفة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1191،103 ص (سلسلة إسلامية المعرفة، 9)

60) دسوقي، سيد وحسن رجب. إسلامية المعرفة، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990م، 36 ص، (محاضرة).

61) شهيد، محمد. إسلامية المعرفة، الضرورات والأهداف. الرباط: جامعة محمد الأول، كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية، 1991م، 77ص (بحث لنيل الإجازة).

62) العلواني، طه جابر. ابن تيمية وإسلامية المعرفة. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، 88 ص (سلسلة إسلامية المعرفة، 13).

63) عمارة، محمد. إسلامية المعرفة. القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، 1991م، 117 ص، 19 سم (الإسلام دين الحياة: الكتاب التاسع).

64) (إسلامية المعرفة البديل الفكري للمعرفة المادية) المسلم المعاصر، س 16: ع 63 (رجب-رمضان 1412هـ/فبراير– إبريل 1992م) ص 5-26.

65) الفنجري، محمد شوقي. (حول قضية أسلمة العلوم) الوعي الإسلامي، ع296 (شعبان 1409هـ/ مارس 1989م) س 41-46.

66) مصطفى، نيفين عبد الخالق. (مدخل لصياغة مفهوم التوجيه الإسلامي للعلوم) المسلم المعاصر، س 16: ع 64 (شوال ذو الحجة 1412هـ/مايو-يوليه 1992م) ص9-51.

67) يوسف، عبد المؤمن أملاجه. نحو أسلمة المعرفة. نيجيريا: مؤسسة الفجر، 1989م، 46 ص، 19 سم (سلسلة الثقافة الإسلامية، 9).

المعرفة - مصادر

68) أبو الفضل، منى. (إطلالة منهاجية على مصادر التراث السياسي) في: نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، ص 9-36 (تقديم البحث).

69) (نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي بين المقدمات والمقومات) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج1، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1990 م (سلسلة المنهجية الإسلامية، 2) ص 179- 232.

70) عمارة، محمد. (السنة النبوية مصدراً للمعرفة). المسلم المعاصر، س 15: ع 59 (رجب-رمضان 1411هـ/ فبراير – إبريل 1991م) ص 15- 32.

71) الزنيدي، عبد الرحمن. مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي. الرياض: دار المؤيد، 1993م.

المعرفة - نظرية

72) جابر، قاسم (نظرية المعرفة عند إخوان الصفا). الثقافة الإسلامة، ع26 (8/ 1989م) ص 198 – 209.

73) حاجي، جعفر عباس، نظرية المعرفة في الإسلام، دراسة مقارنة لأهم الأسس والمفاهيم المتعلقة بنظرية المعرفة في الإسلام وبقية المذاهب الفلسفية الأخرى. الكويت: مكتبة الألفين/ 1986م، 530 ص، 24 سم.

74) زروق، عبد الله حسن. (نظرية المعرفة عند الغزالي) المسلم المعاصر، ص12: ع 48 (شوال 1407) ص 27-52.

75) عمر، إبراهيم أحمد. العلم والإيمان: مدخل لنظرية المعرفة في الإسلام. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م.

76) الكردي، راجح. نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة. الرياض، دار المؤيد، 1993م.

77) النشار، مصطفى. (الغزالي ونظرية المعرفة) عالم الفكر، م 19، ع 4 (1989/1م) ص 157-172.

المنهج المعرفي

78) أبو السعود، محمود. (المنهحية للعلوم السلوكية الإسلامية) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر

الإسلامي/ ج 2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م، (سلسلة المنهجية الإسلامية، 2) ص 37-54.

79) إدريس، بدر. (ملامح المنهج المعرفي الإسلامي وخصائصه). الفرقان، س 5: ع 16 (محرم/ صفر 1409هـ/سبتمبر 1988م) ص 24-28.

80) إمام، محمد كمال. (أزمة المنهج في الدراسات الفقهية الحديثة) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م: قسنطينة).

81) أمزيان، محمد محمد. (تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م:قسنطينة).

82) (نحو صياغة منهجية لدراسة التراث الاجتماعي في الإسلام) في: منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991م، ص 395 – 476.

83) بطاينة، محمد ضيف الله.(المنهجية الإسلامية: نظرة إلى الفقه) في: المنهجية الإسلامية والعلوم السلوكية والتربوية: بحوث ومناقشات المؤتمر العالمي الرابع للفكر الإسلامي، ج2، فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1992م (سلسلة المنهجية الإسلامية، 2) ص 85-102.

84) الجندي، محمد. (المناهج بين النظرتين الأحادية والتعددية). في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (قسنطينة: 1989م).

85) الحسن، نـزيه. (السيد محمد باقر الصدر: دراسة في المنهج). من 1 إلى 7، الثقافة الإسلامية، ع22، ع28 (1988/12م- 1989/12م).

86) خليل، عماد الدين. (المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م: قسنطينة)، 29 ص.

87) الذوادي، محمود. (ملامح التحيز والموضوعية في الفكر الاجتماعي الإنساني الغربي والخلدوني) في: ندوة إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد (1992م: القاهرة).

88) الشكعة، مصطفى. (المنهج الإسلامي في فكر ابن خلدون في مواجهة مناهج دراسة الغربيين). في: الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية: نظرة على العقد القادم (1988م: استانبول).

89) عارف، نصر محمد. (حول منهجية التعامل مع مصادر التراث السياسي الإسلامي) في: مصادر التراث السياسي الإسلامي: دراسة في إشكالية التعميم قبل الاستقراء والتأصيل. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994 م، ص 55 .93

90) عبد الجبار، شاكر. المنهج العلمي للاعتقاد. بغداد: مطبعة الخلود، 1984، 273 ص.

91) عبد اللاوي، محمد. (مشكلة المنهج عند المفكرين المسلمين المعاصرين وعند المحدثين) في: مؤتمر قضايا المنهجية والعلوم السلوكية(1987م: الخرطوم)، 27 ص.

92) عريب، محمد ياسين. (مثلث المنهج التجريبي في الفكر الإسلامي) المسلم المعاصر، س 17: ع 65 و 66 (المحرم – جمادى الآخرة 1413هـ/أغسطس- يناير 1993 م) ص 115-146.

93) عطيه، محي الدين. (نحو منهج للتعامل مع التراث الإسلامي) الاجتهاد، س 6: ع 24 (صيف 1994م) ص 155 – 185.

94) عقيلي، إبراهيم. تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1994م، 418 ص (سلسلة الرسائل الجامعية، 8، إسلامية المعرفة).

95) العلواني، طه جابر. إصلاح الفكر الإسلامي بين القدرات والعقبات. فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1991 م، 98 ص.

96) عناية، غازي. (عناصر المنهج العلمي في القرآن والسنة) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989م: قسنطينة).

97) الفنجري، محمد شوقي. جدلية الإسلام: دراسة مقارنة مختصرة للكشف عن المنهج المعرفي في الإسلام وصيغة التوازن بين المتناقضات. الرياض: دار ثقيف، 1989م، 87 ص.

98) قريشي، علي. (المنهج المعرفي الغربي في البحوث الإفريقية: ملاحظات نقدية وتأملات في المنهج الإسلامي البديل). في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989: قسنطينة).

99) الكردي، محمود السعيد. ابن خلدون: مقال في المنهج، ط1، طرابلس، ليبيا: المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام، 1984، 360ص، 24 سم، ببليوغرافية: ص353 – 360.

100) مذكور، عبد الحميد. (المنهج في علم أصول الفقه) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، (1989م: قسنطينة).

101) ملحم، م أحمد سليم. (تلازم الموضوعية والمعيارية في الميتودولوجيا الإسلامية: تعقيب على بحث محمد محمد امزيان) المسلم المعاصر، س 16: ع 62 (ربيع الآخر– جمادي الآخرة 1412هـ/نوفمبر – يناير 1992م) ص 185 – 190

102) نصار، محمد عبد الستار. (منهج البحث في علم العقيدة في ضوء التطور العلمي المعاصر) في: ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي (1989: قسنطينة).

كشاف المؤلفين

لائحة الناشرين

دار ثقيف: صب (1590) الرياض، السعودية.

دار الشرق الأوسط: 153 شارع الطيران، مدينة نصر، القاهرة، مصر.

دار الصحوة: شارع جمال عبد الناصر، حدائق حلوان، القاهرة، مصر.

دار ا تمع: صب (8502) جدة 21482، السعودية.

دار الوفاء: ص ب (230) المنصورة، مصر.

رابطة العالم الإسلامي: صب (537) مكة المكرمة، السعودية.

ا لس الوطني للثقافة والآداب: ص ب (23996) الصفاة 13100، الكويت.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي: 555 Grove St., Herndon, VA 22070, USA

المكتب الإسلامي: ص ب (3771 – 11) بيروت، لبنان.

مكتبة التربية العربي لدول الخليج: ص ب (3908) الرياض 11481، السعودية.

مكتبة الألفين: ص ب (16378) القادسية 35854، الكويت.

مكتبة الزهراء: 1 حارة العشي، عابدين، القاهرة، مصر.

مكتبة المؤيد: ص ب (92738) الرياض 11663، السعودية.

المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلام: ص ب (959) طرابلس، ليبيا.

المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: ص ب (113-6311) بيروت، لبنان.

المؤسسة الوطنية للكتاب: ص ب (46)، الجزائر.

لائحة الندوات والمؤتمرات

- مؤتمر التوجيه الإسلامي للعلوم: الرياض: رابطة الجامعات الإسلامية بالاشتراك مع جامعة الأزهر، 1412هـ/1991م.

- ندوة إشكالية التحيز. رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد: القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ونقابة المهندسين المصرية، 1992م.

- الندوة الدولية حول الدراسات والأبحاث العلمية في الحضارة الإسلامية:

استانبول: مركز الأبحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، 1988م.

-ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي: قسنطينة (الجزائر): المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة الأمير عبد القدر للعلوم الإسلامية، 1989م.

لائحة الدوريات

- الاجتهاد: ص ب (5581-14) بيروت، لبنان.

- الإسلام اليوم: ص ب (755) أكال، الرباط، المغرب.

- أفكار: إدارة الشؤون الثقافية، الجبهة الإسلامية القومية، الخرطوم، السودان.

- التوحيد: ص ب (3195 – 15815) طهران – إيران.

- الثقافة: 2 ساحة الشيخ ابن باديس – دار عزيزة، الجزائر.

- الثقافة الإسلامية: ص ب (9351) دمشق، سورية.

- حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية: كلية الشريعة، جامعة قطر. الدوحة، قطر.

- الدراسات الإسلامية: مجمع البحوث الإسلامية: الجامعة الإسلامية، إسلام أباد، باكستان.

- دراسات عربية: ص ب (1813-11) بيروت، لبنان.

- عالم الفكر: ص ب (193) الكويت.

- الفجر: ص ب (2908) الدوحة، قطر.
- الفرقان: ص ب (7018) عين الشق، الدار البيضاء، المغرب.
- المسلم المعاصر: 26 ب شارع الجزيرة الوسطى، الزمالك، القاهرة، مصر.
- منبر الحوار: ص ب (135802) بيروت، لبنان.
- المنهل: ص ب (2925) جدة الشرقية 21461، السعودية.
- الوعي الإسلامي: ص ب (23667) الصفاة 13097، الكويت.